

SERGIO ALBERTO FELDMAN

**Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de
Toledo:
As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica**

Tese apresentada como requisito à obtenção
do grau de Doutor em História, Curso de
Pós-Graduação em História, Setor de
Ciências Humanas, Letras e Artes,
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Professor Doutor Renan
Frighetto.

Curitiba
2004

...se o judeu não existisse, o anti-semita inventa-lo-ia.

(Sartre, Reflexões sobre o Racismo, p.8)

O judaísmo não tem se conservado apesar da história, mas por intermédio desta.

...A emancipação social do judeu é a emancipação da sociedade do judaísmo.

(Marx, A questão judaica)

Elevo os meus olhos, para os montes; de onde me virá o socorro?

(Salmo 121)

In Memoriam

Aron Feldman

Fani Berger Feldman

Joachim Max Warchavski

Felipe David Doctors

Z'L

Agradecimentos

- Ao meu “mestre e amigo”, Prof. Dr. Renan Frighetto pela orientação, sugestões e tranquilidade transmitida nas dúvidas, e nas crises. Uma enorme dívida de gratidão...
- À minha esposa, musa e companheira Iara Feldman, pela paciência, tranquilidade e companheirismo.
- Aos meus filhos André, Ariel e Marina, com minhas desculpas pela ausência, mau humor e impaciência.
- À minha sogra Tema e ao meu cunhado Yuval.
- Ao Abade do Mosteiro de São Bento (RJ) pela ajuda indispensável e pela bem conservada biblioteca. Meu apreço e meu respeito.
- Às anônimas bibliotecárias da USP, Biblioteca Pública de SP, Biblioteca Nacional (RJ), Universidade de Michigan (Ann Arbor), Universidades de Tel Aviv e de Jerusalém, e do *Studium Theologicum* (Curitiba).
- Ao querido Naftali Stern e a sua maravilhosa família de acadêmicos (Israel–Universidade de Bar Ilan). Ao dr. A. M. Rabello (Jerusalém).
- A Tania Baibich, pela ajuda fundamental nas *Allegoriae*.
- Ao amigo Ruy Andrade Filho que me abriu sua Biblioteca com enorme generosidade e paciência.
- Aos professores do Curso de Historia da UFPR pela imensa ajuda.
- Aos colegas do PPG História da UFPR pelas sugestões pertinentes.

SUMÁRIO

A) DEDICATÓRIA	p. III
B) AGRADECIMENTOS.....	p. IV
C) RESUMO.....	p. VII
D) ABSTRACT.....	p. VIII
E) ÍNDICE DE ABREVIACÕES UTILIZADAS.....	p. IX
1) INTRODUÇÃO.....	p. 1
1.1 DISCUSSÃO BIBLIOGRÁFICA.....	p. 1
1.2 OS JUDEUS DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA À ANTIGUIDADE TARDIA.....	p. 16
1.3 OS JUDEUS SOB A ÓPTICA DA PATRÍSTICA.....	p. 29
2) DESENVOLVIMENTO:.....	p. 38
2.1 A MONARQUIA HISPANO VISIGÓTICA: BUSCA DA UNIDADE E DA LEGITIMIDADE.....	p. 38
2.1.1 ANTECEDENTES.....	p. 38
2.1.2 DAS ORIGENS AO ESTABELECIMENTO NA HISPÂNIA.....	p. 39
2.1.3 A LEGISLAÇÃO NO REINO VISIGODO ARIANO.....	p. 43
2.1.4 LEOVIGILDO E RECARDO: DA UNIFICAÇÃO TERRITORIAL À UNIDADE RELIGIOSA.....	p. 51
2.1.5 O REINO HISPANO-VISIGODO CATÓLICO: A BUSCA DA UNIDADE..	p. 84
2.1.6 DA CONVERSÃO DOS JUDEUS POR SISEBUTO ATÉ O IV CONCÍLIO DE TOLEDO.....	p. 90
2.2 ISIDORO DE SEVILHA: CONSTRUTOR TEÓRICO DA UNIDADE SÓCIO-RELIGIOSA DO REINO HISPANO- VISIGODO.....	p. 122
2.2.1 A OBRA DE ISIDORO DE SEVILHA – UM PROJETO GLOBAL.....	p. 125

2.2.2 AS OBRAS BÍBLICAS: A EXEGESE ISIDORIANA E SEU SIGNIFICADO.....	p. 134
2.2.2.1 UMA VISÃO ALEGÓRICA DO MUNDO E SUA INFLUÊNCIA NA OBRA ISIDORIANA.....	p. 137
2.2.2.2 AS OBRAS EXEGÉTICAS DE ISIDORO DE SEVILHA.....	p. 150
2.2.3 O LIVRO DAS SENTENÇAS.....	p. 180
2.2.4 FIDE CATHOLICA: UMA OBRA APOLOGÉTICA ANTIJUDAICA..	p. 202
2.2.4.1 CIRCUNCISÃO.....	p. 214
2.2.4.2 O PACTO, A LEI E A ELEIÇÃO.....	p. 217
2.2.4.3 JERUSALEM, O TEMPLO E OS SACRIFÍCIOS.....	p. 221
2.2.4.4 SHABAT: O DIA DE DESCANSO.....	p. 225
2.2.4.5 AS FESTAS JUDAICAS.....	p. 229
2.2.4.6 NORMAS ALIMENTARES (KASHRUT).....	p. 233
2.2.4.7 A CULPA JUDAICA.....	p. 235
2.2.4.8 JUDEUS, DIABO E ANTICRISTO.....	p. 237
 2.3 ISIDORO DE SEVILHA: IDENTIDADE E UNIDADE POLITICO-RELIGIOSA DO REINO VISIGÓTICO.....	 p. 239
 3) CONCLUSÃO.....	 p. 284
4) REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	p. 293
5) ANEXOS.....	p. 303

C) Resumo

Este trabalho pretende oferecer um enfoque diferenciado, na análise das relações de poder, na *Hispania* Visigótica, no período inicial do reino visigótico-católico, entre o Terceiro (589 d.C.) e o Quarto Concílio de Toledo (633 d.C.). O personagem central deste estudo é o bispo Isidoro de Sevilha, autor de uma vasta obra literária, exegética e teológica, que exerceu forte influência sobre o clero, a nobreza e a maioria dos reis visigodos deste período. Dois eixos temáticos são analisados neste estudo: a contribuição teórica do bispo hispalense no projeto de legitimação da monarquia que tinha como principal objetivo a busca da unidade política e religiosa do reino hispano-visigodo; e uma de suas principais consequências, a necessidade de conversão religiosa dos grupos considerados alheios ao catolicismo niceno, dentre os quais estavam os judeus. Toda análise está pautada na obra isidorianiana e nas suas concepções religiosas e políticas que contribuíram para a criação de conceitos que influenciaram tanto nas decisões e práticas conciliares como naquelas tomadas pelo poder régio. Através da obra isidorianiana vislumbramos a conexão entre a almejada e idealizada busca pela unidade política e religiosa no reino hispano-visigodo com a política antijudaica desenvolvida pelos soberanos hispano visigodos de finais do século VI e dos primórdios do século VII.

Palavras-chave: visigodos, judeus, Isidoro de Sevilha, exegese, conversões.

D) Abstract

This work intends to offer a different focus on the analysis of the relationship of power at the Visigothic Spain on the initial period of the Visigothic-catholic kingdom, between the Third (589 d. C.) and the Fourth Council of Toledo (633 d. C.). The main personage of this study is the bishop Isidore of Seville (ca. 560-636 d. C.), author of a vast literary work, exegetic and theological which had a strong influence on the clergy, the aristocracy and the majority of the Visigothic kings of that period. Two thematic axes (center lines) are analysed in this study: the theoretical contribution of the Sevillian bishop in the project of legitimation of the monarchy which had as principal objective the searching of the religious and political unity of the Spanish Visigothic kingdom; and one of the main consequences, the necessity of the religious conversion of those groups considered strange to the nicenian Catholicism among whom were the Jews. Every analysis is included in the Isidore's writings as well as in his religious and political conceptions which contributed to the creation of ideas which had great influence on the conciliar decisions and practices as well as on those taken by the royal power. Through Isidore's writings one can see the connection between the desired and the idealized search for political and religious unity at the Spanish Visigothic kingdom and the anti-Jewish posture developed by the Spanish Visigothic kings at the end of the VI century and the beginning of the VII century.

Key words: Visigoths, Jews, Isidore of Seville, exegesis, conversion

F) ÍNDICE DE ABREVIACÕES UTILIZADAS:

Id. = idem= do mesmo autor

Ibid.= ibidem= na mesma obra

c. = capítulo

can.= cânone

v. = versículo

t = tomo

col. = coluna

IN= na obra coletiva ou coletânea

L. = livro

C. Th.,= Codex Theodosianus

Breviarium Alaricianum, Pauli Sententiae = BAPS

L. Visig.= Lex Visigothorum

CVHR = Concílios Visigóticos e Hispano Romanos

AT= Antigo Testamento

NT= Novo Testamento

PL= Patrologia Latina

PG= Patrologia Grega

ISIDORO, **Etim.** = ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**

ISIDORO, **Hist.** = ISIDORO DE SEVILHA, **Historia**

ISIDORO, **Sent.** = ISIDORO DE SEVILHA, **Sentenças**

ISIDORO, **Alleg.** = ISIDORO DE SEVILHA, **Allegoriae quaedam sacrae scripturae.**

ISIDORO, **De Fide** = ISIDORO DE SEVILHA, **De Fide Catholica**

ISIDORO, **Quaestiones** = ISIDORO DE SEVILHA, **Quaestiones in Vetus Testamentum**

JOÃO DE BICLARO, **Crônica**

G) Observação importante: As citações em língua estrangeira serão feitas em itálico. O título de obras em línguas européias modernas, citados nas notas e nas referências serão citados normalmente. A única exceção serão as obras e os termos em hebraico e latim que só aparecerão em itálico (ou itálico e negrito, quando necessário)

1. INTRODUÇÃO

1.1 Discussão bibliográfica

O objetivo central deste estudo é estabelecer a relação entre a monarquia visigótica e os seus súditos judeus, no período inicial da monarquia católica, entre o III e o IV Concílio de Toledo. Esta análise será feita através da interpretação da importante obra do maior pensador do período, o educador e teólogo visigodo católico Isidoro, Bispo de Sevilha. Tentaremos construir uma análise das difíceis relações dos visigodos com seus súditos judeus, a partir do pensamento e da visão de mundo isidoriana. Sendo Isidoro o mais renomado autor e líder eclesiástico do período analisado e do século VII, acreditamos que tenha influenciado de alguma forma as idéias e as relações de monarcas visigodos com os judeus.

Faremos a análise da bibliografia partindo do geral para o específico, avaliando as contribuições e as principais obras utilizadas, em três níveis temáticos: a história do reino visigodo e da tentativa de consolidação da monarquia; Isidoro de Sevilha, sua obra ideologia, e objetivos “pedagógicos” de seus escritos; e finalmente a questão judaica no reino visigótico e sua utilização no processo de busca da unidade político-religiosa. No corpo do trabalho, não seguimos necessariamente este esquema de maneira rígida, mas consideramos que a análise da bibliografia fica mais clara dentro desta divisão: reino visigótico; Isidoro de Sevilha; os judeus no período analisado.

O primeiro nível temático se insere na tentativa de compreensão do período analisado: o entendimento do contexto. O reino visigótico existiu entre o século V e início do VIII, um período de transição entre a Antiguidade e o Medievo. Alguns autores denominam este

período a Primeira Idade Média¹; outros entendem o período como sendo a Antiguidade Tardia.² Evitaremos entrar nesta polêmica, tratando de utilizar as diversas contribuições historiográficas.

As obras gerais utilizadas têm como ponto de partida alguns historiadores tradicionais, hoje geralmente considerados superados, mas que trazem um marco de apoio e fundamentação factual. Exemplo é a obra de Pidal,³ que cria ampla e documentada de referência na década de 1940 e que será reeditada sem muitas alterações nos anos oitenta. Suas análises não abrem campo para reflexões novas e tampouco induzem a um aprofundamento do tema: são um ponto de partida para uma visão global e enciclopédica do período analisado.

Entre os autores espanhóis da segunda metade do século XX que mais nos auxiliaram podemos citar José Orlandis e L. A. Garcia Moreno. São referências muito importantes.

Orlandis é um historiador da Igreja e focaliza a atuação da Igreja no período. Analisa de maneira consistente a construção de um processo de sacralização da monarquia visigótica, seja pelo enfoque teórico, seja pelo enfoque das fontes, que domina com muita erudição e familiaridade. Sua postura em relação aos judeus e à política antijudaica dos reis visigodos é por vezes excessivamente enfocada numa perspectiva jurídica. Por tal óptica, tenta entender os motivos da Igreja e de certa forma justificá-los no contexto em que ocorreram, inserindo-se em nossa pesquisa como um marco de referência de uma historiografia eclesiástica tradicional e de certa forma oficial. Serve de contraponto para pesquisadores de

¹ ANDRADE FILHO, R. O. Historiografia da Hispânia visigoda. IN: **Signum**. São Paulo: Abrem, 2000, p. 191-203. Ruy tem como referência o historiador Hilário Franco Jr.

² OLIVEIRA, V. F., **A antiguidade tardia**. S. Paulo; Ática, 1990. O autor referencia diversos pensadores como Marrou, que preferem optar por esta linha fundamentando as permanências e continuidades e a lenta mutação do mundo antigo.

³ PIDAL, R. M. **História de España**: España Visigoda (t. III). Madrid: Espasa Calpe, 1940;

PIDAL, R. M. **História de España**: España Visigoda (t. III). Reedición, Madrid: Espasa Calpe, 1985

origem judaica, que analisam o tema sob uma ótica especificamente judaica. Junto com ele, temos muitos outros que compartilham tal enfoque e que referenciamos no corpo da obra.

Garcia Moreno, da mesma forma que Orlandis, mostra a forte influência da historiografia alemã em sua obra. Os vínculos entre a escola ibérica e a escola germânica são visíveis desde o séc. XIX e se destacam em sua obra. Trata-se de escolas com “características institucionalistas, jurídicas e político-administrativas extremamente minuciosas, muito eruditas”.⁴ A obra de Garcia Moreno propicia uma bibliografia rica de informações, mesmo tendo seu enfoque nas instituições e na administração, e não privilegiando a cultura, a religião e as mentalidades, que foram nosso foco central. Garcia Moreno amplia nossa leitura da época e nossa compreensão do contexto do período.

Fizemos igualmente uso de obras gerais, coleções e obras monumentais que são bastante amplas mas que propiciaram uma visão geral do período.

Inúmeros autores europeus não espanhóis contribuíram para nosso estudo. Podemos citar alguns destes que são marcos de referência em nosso trabalho. O primeiro é P D King,⁵ autor que enfatiza muito bem o legado clássico e as mudanças que encaminham ao Medievo. Oferece subsídios e reflexões interessantes sobre permanências e continuidades: análise do encontro do mundo tardo romano com a vigorosa, mas, insipiente cultura germânica, misturados dentro de um contexto cristão. King mostra-se muito habilidoso na análise das instituições e dos aspectos jurídicos. O autor se surpreende pelo desinteresse relativo sobre o período e a pouca produção historiográfica sobre o reino visigótico. Outro

⁴ ANDRADE FILHO, op. cit., p. 197. Ruy vê nisto uma deficiência, por objetivar uma história mais analítica e crítica. Para os nossos objetivos, tal erudição e amplitude de análise propiciaram certa facilidade de entendimento do todo e da parte.

⁵ KING, P. D. **Law and society in the Visigothic Kingdom**. Cambridge: University Press, 1972. (tradução espanhola: **Derecho y sociedad en el reino visigodo**. Madrid: Alianza, 1981).

autor que nos serviu de referência inicial foi E. A. Thompson.⁶ Thompson oferece uma obra bem elaborada, organizada com clareza e dotada de reflexões interessantes. Mistura a erudição com um domínio muito claro dos conceitos políticos e sociais.

Na discussão da monarquia visigótica e da construção e sacralização da instituição, tivemos nossa iniciação através das aulas, artigos⁷ e livros⁸ de nosso orientador, Renan Frighetto, bastante influenciado pela produção historiográfica espanhola. Através de seus artigos e livros, compreendemos a contribuição desta escola ao nosso tema. Além disso, aprendemos um pouco mais do contexto religioso hispano-visigodo, tema de muitos de seus trabalhos. A partir deste encontro, diversas leituras nos abriram perspectivas. Entre outros autores brasileiros ou radicados no Brasil, podemos salientar textos pioneiros e elucidativos de M. Sonsoles Guerras Martin e Daniel Vale Ribeiro,⁹ marcos iniciais que nos abriram a compreensão da íntima relação entre *Regnum* e *Sacerdotium*. Outro encontro muito interessante foi com Ruy de Andrade Filho, autor bastante crítico à historiografia ibérica, e de certa maneira influenciado pela História Nova. Isso nos propiciou um contraponto entre escolas e vertentes interpretativas.

Fizemos uso de artigos, comunicações e trechos diversos de obras destes pesquisadores, tendo assim um pouco da discussão e do conflito de idéias entre os autores, o que nos

⁶ THOMPSON, E. A., **The Goths in Spain**. Oxford: Oxford University Press, 1969. THOMPSON, E. A., **Los godos en España** Madrid; Alianza, 1971.

⁷ FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. IN: **Revista de Ciências Históricas**. Porto: Universidade Portucalense, 1997, v. XII, p. 73-82. FRIGHETTO, R. A imagem do rei nas fontes hispano-visigodas: aspectos teóricos. IN: **Anais da XXI Reunião da SBPH**. Rio de Janeiro: SBPH, 2001, p. 81-88. FRIGHETTO, R. Infidelidade e barbárie na *Hispania* visigoda. IN: **Gerión**, v. 20, n.1 (2002). FRIGHETTO, R. Os usurpadores “maus” soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindasvinto. IN: **Anais da XIX Reunião da SBPH**. Curitiba: SBPH, 1999, p. 135-140.

⁸ FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia ocidental**. Curitiba: Juruá, 2000.

⁹ GUERRAS MARTIN, M. S.. A teoria política visigoda. IN: DE BONI, L. A. **Idade média: ética e política**. 2.ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996; RIBEIRO, D. V. A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. IN: SOUZA, J. A. de C.R. de & BONI, L. A. de (org.) **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na alta Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.

permitiu refletir sob enfoques diferenciados. As evidentes contradições entre os autores serviram para abrir horizontes. A partir destes autores nos aproximamos de outros autores espanhóis e de alguns autores franceses.

Entre trabalhos que analisam a monarquia visigótica e sua evolução político-jurídica, temos que salientar alguns. Um dos mais importantes foi o de Marc Reydellet, que analisa a evolução das relações entre *Imperium* e *Sacerdotium* e após a queda do Império Romano, as relações entre a Igreja e os reinos bárbaros (*Regnum* e *Sacerdotium*).¹⁰ Numa construção historiográfica que une erudição, ampla utilização de fontes e uma reflexão refinada, traça o desenvolvimento da concepção de poder em diversos pensadores deste período de crise e transição, culminando em Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. As sínteses teóricas entre conceitos imperiais, clericais e germânicos são analisadas oferecendo ao leitor uma visão da construção das novas estruturas de poder e as novas relações entre o poder secular e o poder religioso. A outra obra que no fornece subsídios precisos e preciosos para analisar a monarquia visigótica e sua evolução institucional, jurídica e ideológica é a obra da espanhola Valverde Castro.¹¹ Fazendo uma análise dos símbolos e da ideologia da monarquia através dos dois períodos do reino visigótico (tolosano e toledano), mostra como se dá a construção dos conceitos e da tentativa de encontrar a estabilidade, em meio a uma nobreza rebelde e insubordinada.

Passemos ao segundo nível temático: Isidoro de Sevilha. Com relação à obra isidoriana, tratamos de analisá-la em toda a amplitude de sua grandeza. Uma “missão impossível” e

¹⁰ REYDELLET, M. **La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville**. Roma: Ecole Française de Rome, 1981; REYDELLET, M. La conception du souverain chez Isidore IN: **Isidoriana**. Leon: 1961

¹¹ VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio**. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

pretensiosa, pela qual estamos cientes de que pagamos o preço devido. O objeto de nossa pesquisa revelou-se maior que nossos recursos intelectuais e materiais. Feita esta ressalva, tratemos de avaliar as obras utilizadas. Um primeiro grupo seriam obras editadas em 1936, numa coletânea denominada *Miscellanea Isidoriana*. Tomamos esta obra como marco de referência entre as obras anteriores e as seguintes. Algumas são consideradas pelo menos como ponto de partida, tal como a cronologia das obras de Isidoro, organizada por Aldama,¹² a partir da *Renotatio* de Bráulio de Zaragoza. Inúmeras obras foram editadas sobre Isidoro neste período. Hillgarth as organiza numa detalhada bibliografia isidoriana que abarca o período entre 1936 e 1975.¹³ Algumas das obras citadas, a princípio inacessíveis, foram por nós utilizadas, em uma busca minuciosa entre bibliotecas, e arquivos públicos e particulares que gentilmente nos franquearam o acesso e a seus acervos. Os autores mais presentes em nosso trabalho são na maioria não espanhóis, com exceção de M. C. Diaz y Diaz, pela constatação de que muitos textos de autores espanhóis eram laudatórios e pouco críticos. Isso é mais freqüente na Espanha, onde conflitos ideológicos permeiam certos níveis de discussão: diversos autores exaltam a grandeza de Isidoro, mas não conseguem analisá-lo de maneira crítica, elogiando e enaltecendo este “gigante” de uma era de poucas luzes. Diaz y Diaz é uma exceção já que tem forte relação com o autor francês J Fontaine, na amplitude da metodologia e na análise refinada do texto isidoriano. Ambos são as duas maiores contribuições, neste tema do trabalho.

J. Fontaine foi para nosso trabalho uma referência central, e humildemente admitimos que somos devedores e gratos a ele pela contribuição que nos propiciou. Profundo conhecedor

¹² ALDAMA, J. A. de, Indicaciones de la cronologia de las obras de S. Isidoro. IN: **Miscellanea Isidoriana**. Roma, 1936.

¹³ HILLGARTH, J. The position of Isidorian studies: a critical review of the literature 1936-1975 IN: HILLGARTH, J. **Visigothic Spain, Byzantium and the Irish**. London: Variorum Reprints, 1985.

da gramática latina, faz do texto uma refinada análise: dissecar cada trecho e reconstrói cada obra. Sua visão do projeto educacional isidoriano norteou nossa análise e interpretação. Admite que Isidoro utilizara trechos clássicos: possivelmente teve conhecimento de excertos de Cícero e de Salústio e seguramente utiliza trechos de Quintiliano. Fontaine demonstra que outros autores pagãos foram utilizados de maneira indireta: é o caso de Cassiodoro e de gramáticos como Servius.¹⁴ A sua preocupação em utilizar recursos gramáticos, filológicos, teológicos e históricos de maneira multidisciplinar acentua seu pioneirismo, visto muitas de suas obras terem sido publicadas já nos anos sessenta. Sem ousarmos catalogá-lo em uma escola, percebemos que utiliza-se de recursos e abordagens diversas, alguma tradicionais e eruditas, outras originárias da Nova História. Foi severamente criticado por historiadores e pensadores da Pontifícia Universidade de Salamanca, tais como A. Ortega.¹⁵ A definição e demonstração de uma proposta educativa ampla para a sociedade visigoda, que incluiria a definição do tipo de sociedade e o modelo de monarquia, são transcendentais em nossa análise. Neste modelo social descrito por Fontaine, fica claro o destino judaico no Final dos Tempos.

Na Espanha, Díaz y Díaz transcende neste âmbito seus conterrâneos, mostrando uma ampla leitura da historiografia e da crítica literária e teológica da obra isidoriana. Embasado em um profundo conhecimento, não se limita a exaltar e a mostrar a amplitude da obra: aponta e demonstra que certas obras são pseudo-isidorianas, discute com outros autores, levanta com relativa clareza as influências e as assimilações feitas por Isidoro de outros autores, geralmente clássicos. Diverge de muitos dos autores espanhóis, ao admitir que Isidoro reescreve ou recicla textos de outros autores, dando aos mesmos uma “finalidade

¹⁴ HILLGARTH, . The position, op. cit., p. 847-848.

¹⁵ Id., Ibid, loc. cit. Diz: “*A rearguard action has been waged by scholars of the Pontifical University of Salamanca against Fontaine’s skepticism as to Isidore’s classical learning*”. E cita A. Ortega.

teológica e educativa”.¹⁶ Entende que o Hispalense usa da forma clássica para um conteúdo cristão. A seu ver, não há desrespeito ou depreciação da obra isidoriana, mas uma relativa contextualização. Ao desmistificar a imagem de Isidoro como um homem de seu tempo, mostra um Isidoro mais pleno e humano. A nosso ver, Diaz y Diaz alia a erudição típica da escola espanhola com a refinada crítica literária e histórica de um J. Fontaine.¹⁷

Entre outras contribuições dignas de referência e de análise, temos as obras de historiografia visigoda de J. Hillgarth. Numa destas, analisa a historiografia hispano-visigoda, analisando o Biclarense e o Hispalense, mostrando a construção de uma ideologia clerical da história, providencialista e milenarista, que tem suas raízes em Eusébio de Cesaréia e Agostinho de Hipona. Em outra, descreve a posição dos estudos isidorianos num período de quarenta anos, mostrando as deficiências e analisando as perspectivas possíveis. No seu texto percebemos a deficiente situação dos temas que abordamos e nos conscientizamos da importância de nossa pesquisa: mesmo sendo o artigo editado há mais de duas décadas, mostra a tendência que percebemos ainda existir.

O último autor que citamos neste tema é o francês Pierre Cazier. Autor de vários artigos e de ampla e refinada obra sobre Isidoro,¹⁸ sua análise não difere em essência daquela de Fontaine: erudição, conhecimento filológico, análise literária inserida de maneira multidisciplinar com história e teologia e nenhum receio de defender posições iconoclastas. Com este autor, completamos o nosso segundo nível temático, conscientes da grandeza do

¹⁶ Id., *ibid.*, p. 849. Diaz relaciona diversos escritores que acredita terem sido usados por Isidoro: Plínio o Velho, Lucrécio, Marcial, Virgílio, Ovídio, Lucano e Juvenal.

¹⁷ ANDRADE FILHO, op. cit., p. 199. De maneira crítica, acentua que pouco se fez no âmbito da história da “cultura da época visigoda, apesar de felizmente podermos contar” com as obras de Manuel Cecílio Diaz y Diaz e de Jacques Fontaine. Compartilhamos esta opinião com o severo e crítico prof. Ruy.

¹⁸ CAZIER, P. **Isidore de Séville et la naissance de l’Espagne Catholique**. Paris: Beauchesne, 1994. Além desta obra alguns artigos tais como: CAZIER, P. Les Sentences d’Isidore de Seville et le IV^e Concile de Tolède: réflexions sur les rapports entre l’Eglise et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630. IN: Los Visigodos. Historia y civilización. **Antigüedad y Cristianismo (Murcia) III**, 1986.

objeto e da nossa pequenez, mas cientes de que ousamos tentar decifrá-lo sem medo ou preconceito.

Em nosso terceiro nível temático, analisaremos a presença judaica no reino visigótico.

Muitos autores analisaram de maneira indireta o problema judaico no reino visigodo dentro de obras de história ibérica gerais. Alguns trataram esta problemática em obras de história judaica hispânica. Entre as obras pioneiras a que tivemos acesso, em nossa pesquisa, a mais antiga é a obra tradicional de E H Lindo,¹⁹ editada em meados do séc XIX. Nesta obra, o autor analisa vasta matéria documental traduzida do latim para inglês. Sua análise é tradicional e sua interpretação está inserida na historiografia erudita e “Rankeana” da História. Outra obra assemelhada a que tivemos acesso é a versão de Amador de los Rios, publicada na segunda metade do séc XIX.²⁰ Obra de enorme amplitude, se tornou um clássico e marco de referência inevitável aos pesquisadores da história dos judeus na Península Ibérica, no mundo antigo e medieval. Nenhum dos dois autores citados se dedicou ao reino visigótico de maneira específica, enfatizando a problemática judaica neste período. A primeira monografia específica sobre o tema com que nos deparamos foi a obra do francês Jean Juster (1913) denominada “*La condition légale des juifs sous les rois wisigoths*”, que se tornou a obra de referência a qualquer pesquisador do tema, seja espanhol, americano, europeu ou mesmo israelense. Juster conseguiu coletar e ordenar de maneira coerente e lógica uma enorme quantidade de leis e cânones conciliares.²¹ Sua obra

¹⁹ LINDO, E H , **The Jews of Spain and Portugal**. New York: Burt Franklin, 1970 (fac-símile da edição de 1848).

²⁰ AMADOR de LOS RIOS, J. **Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal**. 1.ed., Madrid: Aguilar, 1973 (reimpressão do original de 1870). O autor tem trabalhos diversos, aos quais não tivemos acesso, sendo o primeiro de 1848.

²¹ GARCIA MORENO, L. A. **Los judíos de la España antigua**. Madrid: Rialp, 1993, p. 27, afirma que a obra segue sendo, “*la mejor exégesis de los textos jurídicos - civiles y canónicos – sobre la cuestión judía*

tem um enfoque plenamente jurídico: tudo se entende e tudo se sabe através das leis. Obviamente, se trata de uma leitura parcial da problemática, mas que utilizando-se da enorme coletânea jurídica legada pelos reis e pelos concílios, definiu e de certa forma ainda define a maior parte das análises realizadas, na temática judaica no reino hispano-visigodo. A maioria dos autores que analisaram o tema se baseou nesta refinada coletânea jurídica, que se tornou o pilar de quase todas as pesquisas, a partir da primeira metade do séc. XX. Um destes é Salomon Katz, autor da escola medieval americana,²² que, talvez com certo exagero, simplesmente reproduziu grande parte da obra de Juster, complementando-a com alguns trechos de sua própria autoria e comparando-a com os reinos merovíngios da Gália. O autor contemporâneo mais relevante que segue nesta senda jurídica é Mordechai Rabello, autor italiano que reeditou a obra de Juster em língua inglesa e faz suas abordagens através do pano de fundo da legislação, com um enfoque acadêmico tradicional, mas repleto de reflexões historiográficas e jurídicas, que permeiam o tema e oferecem uma renovação nesta vertente do problema. Rabello não condiciona sua reflexão apenas às leis e cânones, mas trata de relê-los através de novas formas, multidisciplinares, que utilizam mesmo aspectos da História das mentalidades, para entender as leis no mundo na realidade social e cultural em que estão inseridas.

Utilizamos diversas obras gerais, tanto de história judaica quanto de história hispânica, que analisam nosso terceiro nível temático. Um dos autores que ofereceu uma obra geral é Yitzchak Baer, professor titular da Universidade Hebraica de Jerusalém, de enorme prestígio em Israel e na Espanha. Baer desenvolveu, nos anos cinquenta do séc. XX, uma

entre los siglos V y VII, sin duda más del cincuenta por ciento de la documentación existente para historiar a los judíos hispánicos de la Antigüedad”.

²² KATZ, S. **The jews in the visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul**. Cambridge (Mass.): Mediaeval Academy of America, 1937.

nova perspectiva historiográfica, que enfatizava as motivações religiosas para a política antijudaica dos monarcas visigodos: sua obra editada inicialmente em Israel (c. 1959) foi reeditada na Espanha.²³ O que Baer enfatiza é que o proselitismo judaico teria despertado a preocupação dos monarcas visigodos católicos, a partir do III CT (589 d.C.), de que a presença judaica e sua ação proselitista fossem um fator de desunião e que atrapalhasse o processo de unificação político-religioso. Sendo especialista em Baixa Idade Média, em especial do final da Reconquista, por vezes busca uma semelhança entre os debates teológicos entre a Sinagoga e a Igreja, e a confrontação existente nos séculos XII a XV, com o contexto visigótico. A forte pressão do período do Baixo Império já fizera arrefecer o ímpeto proselitista judaico, nos séc. VI e VII, a nosso entender: o receio do elemento e do proselitismo judaico é mais produto do medo do que da realidade. Outro autor contemporâneo a Baer parte de pressupostos semelhantes: o proselitismo judaico seria a maior razão do confronto entre os monarcas visigodos e a comunidade hebraica. Trata-se de B. Blumenkranz, autor de obra que amplia a reflexão de Baer, colocando aspectos sócio-econômicos que enfatizavam a importância econômica dos judeus no comércio e no tráfico de escravos.²⁴ Este último aspecto dava aos judeus o privilégio de manusear uma matéria prima muito preciosa: escravos pagãos e cristãos. O acesso aos mesmos privilegiava os mercadores judeus, com a possibilidade de convertê-los ao judaísmo.²⁵ As relações entre escravos e senhores e entre libertos e antigos donos são amplamente analisadas, já que boa parte das leis antijudaicas da *Lex Wisigothorum* se preocupam com as mesmas. Obviamente Blumenkranz abriu caminho para diversas interpretações que enfatizam aspectos

²³ BAER, I. **Historia de los judíos en la España cristiana**. Madrid: Altalena, 1981. A edição hebraica original foi editada pela Editora Am Oved, no final da década de 1950. Obra pioneira em Israel.

²⁴ BLUMENKRANZ, B. **Juifs et Chrétiens dans le monde Occidental**. Paris: Mouton, 1960.

²⁵ FELDMAN, S. A. Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica. IN: **História: questões e debates**. Curitiba: UFPR, ano 19, n.37, jul-dez 2002, p. 145-157. Neste breve artigo, analisamos a questão do proselitismo judaico e o tráfico de escravos.

econômicos que viriam a surgir em anos posteriores.²⁶ Outro autor americano lançou tese bastante polêmica causando reações apaixonadas e muitos questionamentos, devido à ousadia de sua análise. Trata-se de B. S. Bachrach. Sua tese ²⁷ é considerada bem contextualizada, mas com relativo mecanicismo, por Garcia Moreno.²⁸ A hipótese de Bachrach enfatiza os aspectos políticos e tenta relacionar o apoio dos judeus aos candidatos ao trono com perseguições que sofreram. Caso as juderias tivessem apoiado o monarca que ascendeu ao trono, haveria um período de trégua e relativa estabilidade em seu reinado; em caso contrário ficavam fragilizados e sofriam perseguições. Bachrach simplifica a questão judaica, reduzindo-a a problemas políticos e econômicos. A importância dos judeus na sociedade hispano-visigoda não deve ter sido tão grande a ponto de influenciar a eleição ou não eleição de reis. Uma resposta, fundamentada, a Bachrach veio num artigo da israelense Bat Seva (Sheva) Albert.²⁹ Utilizando fontes canônicas e também a apologética isidoriana, Albert critica a obra de Bachrach e ao mesmo tempo, se torna pioneira nesta análise da questão judaica no reino hispano-visigodo: utilizar os escritos teológicos e apologéticos para entender as concepções vigentes na sobre os judeus e inseri-las no contexto político e econômico: ³⁰ unir teoria e realidade; texto e contexto que podem oferecer uma visão mais ampla da sociedade visigoda e de seu relacionamento com os súditos judeus. Critica a

²⁶ Garcia Moreno, op. cit., **Los judíos**, p. 27-28, diz que a obra de Blumenkranz se tornou referência e base de muitas obras. Afirma que: “*Sin duda sus puntos de vista se han reflejado en los trabajos posteriores, tanto de autores españoles como extranjeros, sobre la problemática judía en tiempos visigodos...*”

²⁷ BACHRACH, B. S., A Reassessment of Visigothic Jewish Policy. IN: **The American Historical Review**, 78(1), 1973, p. 2-35. V. também a obra BACHRACH, B. S., *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, Minneapolis, 1977, 3-26.

²⁸ GARCIA MORENO, op. cit., **Los judíos**, p. 28.

²⁹ ALBERT, B. S. *Un nouvel examen de la politique anti juive wisigothique*. IN: **Revue des études juives** 135, (1976), p. 3-29.

³⁰ ALBERT, B. S. *De fide catholica contra judaeos* d’Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l’Espagne du VII^e siècle. IN: **Revue des études juives** 141(1982), p.291. Ela sugere e faz algumas incursões na documentação. Ao falar da crítica de Isidoro, as conversões forçadas, salienta que é preciso conhecer e relacionar melhor texto e contexto: “*Seulle une analyse détaillée des oeuvres théologiques du Sévillan, qui viendra renforcer l’étude des circonstances de leur rédaction, pourra élucider l’attitude d’ Isidore de Séville à l’égard du Judaïsme*”.

suposta moderação de certos monarcas como Recaredo, negando sua postura tolerante com os judeus. Bachrach não obtém adeptos e geralmente é criticado pelos autores. N. Roth, autor americano que não centralizou sua pesquisa no reino visigótico mas na Sefarad medieval, trouxe as primeiras sugestões de que deveríamos voltar estudar a exegese e a obra literária e religiosa de Isidoro para entender melhor as relações entre os reis e seus súditos judeus, no reino visigótico.³¹

Entre os autores espanhóis que utilizamos, dentro do nível temático específico dos judeus, temos dois que já citamos no primeiro nível temático: Jose Orlandis e Garcia Moreno. Orlandis é um grande erudito de forte influência da escola germânica: trabalha na vertente institucionalista, jurídica e político-administrativa, mas quase sempre direcionado à história religiosa. Autor minucioso, oferece uma vastidão de materiais e fundamentos documentais, sendo grande conhecedor da documentação canônica, em especial a dos concílios. Fica a impressão de que falha por vezes, no nosso modesto entender, na análise pouco profunda dos temas ou na tentativa de justificar posturas adotadas pela Igreja. Justifica a pressão antijudaica como causada pelo proselitismo judaico, sendo, portanto, uma ação em legítima defesa; ou a perseguição aos convertidos como causada pelo criptojudaísmo, sendo também justificada. Não dá a devida ênfase à questão das estruturas romanas como ponto de partida dos conflitos religiosos. Preocupa-se mais em delinear fatos e contextos do que em analisá-los em perspectiva histórica.

Luis A. Garcia Moreno é o segundo autor espanhol já referido no primeiro grupo temático. Seus livros nos serviram como ponto de partida e reflexão. *“Los judios de la España*

³¹ ROTH, N. **Jews, Visigoths, and Muslims in medieval Spain**: cooperation and conflict. Leiden; New York; Koln: Brill, 1994.

antigua”,³² se tornou um marco de referência no tema. Analisa tanto a vida cotidiana judaica, suas comunidades e a vida interna das mesmas, quanto as relações entre a sinagoga e o *Regnum* e/ou a *Ecclesia*. Enfatiza nesta e nas outras obras o aspecto escatológico do tema: a História estava em sua sexta era e um embate entre o Bem e o Mal, a Verdade e a diabólica mentira se concretizava. A partir de suas reflexões e observações, dedicamos parte de nossa atenção à busca de evidências dentro da obra isidoriana que reforçassem ou negassem esta hipótese.

Um terceiro autor espanhol fez contribuição interessante a nossas reflexões e abordagens. O nosso contato com González Salinero se deu através de um artigo em uma coletânea de Ferreira.³³ Trabalho muito refinado e crítico, nos fez perceber a complexidade do tema e nos alertou para a necessidade de não nos limitarmos aos cânones e à jurisprudência. Em obra monográfica subsequente, não enfatiza a leitura alegórica e a exegese bíblica, mas breves menções despertaram a nossa atenção.³⁴ Na mesma obra, condensa e analisa o tema das conversões forçadas e desmistifica a pretensa negativa dos defensores da Igreja de que as conversões forçadas teriam sido causadas por um gesto irrefletido realizado por Sisebuto, mas sempre criticado pela Igreja e sua liderança: veja-se a opinião de Isidoro na sua obra “História” e no cânone 57 do IV CT (633). Sua análise trata de mostrar que a união do *Regnum* com a Igreja fez com que ambos agissem de comum acordo na maior parte do tempo. Ainda que não negue a importância do papel de Sisebuto, trata-se de um discípulo e um respeitado amigo de Isidoro de Sevilha. Gonzalez Salinero tem como um de seus pontos de partida a obra clássica de Juster e como referência importante a obra de Bat

³² GARCIA MORENO, L. A. *Los judíos de la España antigua*, op. cit.

³³ GONZALEZ-SALINERO, R. Catholic antijudaism in visigothic Spain. IN: FERREIRO, A. (ed.) *The Visigoths: studies in culture and society*. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1998.

³⁴ GONZALEZ-SALINERO, R. *Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo*. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología; CSIC, 2000.

Sheva Albert, o que o coloca como um inovador na historiografia ibérica tradicional, na análise do tema dos judeus no reino visigótico. Sua análise das fontes jurídicas não fica presa à letra do texto: busca entender a mensagem que fica nas entrelinhas. Conduz sua reflexão através de uma leitura que tenta entender os símbolos do texto canônico e da *Lex*.

1.2 Os judeus da Antiguidade Clássica à Antiguidade Tardia

A dispersão judaica (Diáspora) já era um fato consumado no final do século I a.C. Desde 586 a.C., os judeus haviam sido deportados para a Babilônia e nunca mais voltaram integralmente à sua pátria ancestral: a terra de Israel.³⁵ No período helenístico, habitavam todo o Mediterrâneo Oriental, mas principalmente a Ásia Menor, Síria, Egito (Alexandria especialmente), além da Babilônia e Pérsia. Organizaram-se em comunidades, obtiveram direitos de autonomia, construíram suas sinagogas, escolas, cemitérios e, na maioria das vezes, dispuseram de tribunais próprios com plena autonomia jurídica. Viviam separados do resto da população, às vezes constituindo bairros judaicos, sem absorver os costumes e crenças das maiorias circundantes, ainda que trocas culturais ocorressem e houvesse mútuas influências.

O avanço romano ao Oriente acabou por colocar a maioria da população judaica na região mediterrânea, sob o domínio romano. Os judeus eram uma minoria que praticava uma religião muito antiga quando entraram em contato com os romanos.

Considerando-se o Império Romano apenas, estima-se que havia cerca de um milhão de judeus na Palestina, e cerca de três a quatro milhões destes na Diáspora, entre a Ásia Menor e o Egito, até na Espanha. As ocupações judaicas eram as mais variadas possíveis: camponeses no Egito, na Ásia Menor e na Espanha; artesãos de todos os tipos, em especial vidraria, ourivesaria, tintura de tecidos, tecelagem; e mesmo comerciantes.³⁶ A leitura

³⁵ Os judeus consideravam a antiga Canaã como tendo sido prometida aos descendentes dos Patriarcas Abraão, Isaque e Jacob. Denominavam a região terra de Israel (*Eretz Israel* em hebraico). Esta relação foi descrita no texto bíblico e cultuada em cerimônias, na liturgia e na memória coletiva mesmo após séculos de dispersão (Diáspora ou *Galut* ou *Golá*) por outras terras e regiões. Nos últimos vinte séculos, eram um “povo sem terra”, mas ligado a uma terra por laços espirituais e históricos.

³⁶ BEN SASSON (ed.). **Toldot am Israel** (History of the Jewish people). ed. hebraica. Tel Aviv: Dvir, 1969. No final do volume I e no início do vol. II, os autores arrolam diversas profissões judaicas neste período. A partir da Lei Oral, na *Mishná* e na *Guemará* temos diversos nomes de rabinos que portam como apelido suas profissões: sapateiros, carpinteiros e funileiros.

marxista de um povo-classe não se adapta ao período do Império, nem no Alto, tampouco no Baixo; o mesmo vale para o início da Antigüidade Tardia. Havia inclusive grande número de soldados mercenários judeus e uma parcela dos funcionários da administração imperial que eram seguidores do Judaísmo.

Se neste âmbito havia certa igualdade entre judeus e gentios, o mesmo não se dava na vida religiosa. Os três primeiros mandamentos excluía os judeus do culto dos deuses da *pólis* e do Império. Não cultuavam os deuses da *pólis* e não o fizeram com os deuses do Império Romano, incluído o culto ao Imperador, pois foram dotados de direitos exclusivos, que admitiam sua diversidade. Isso acabou gerando conflitos diversos nas cidades helenizadas do Oriente, durante o período romano entre os judeus e os não judeus.

A República romana e depois, o Império sempre consideraram o Judaísmo como “*religio licita*”, e a tolerância seria uma norma no Império Romano. O Judaísmo era uma religião antiga e enraizada: os romanos não costumavam reprimir religiões tradicionais e pré-existentes. Os fatos, por vezes, contradizem esta afirmação, quando sabemos das inúmeras revoltas judaicas ocorridas durante o período de dominação romana. Isso talvez se explique pela oposição entre o espírito de liberdade e o estilo judaico de existência em confronto com o rígido domínio imperial.

O paganismo vigente no Império manifesta certa tolerância, mas em alguns círculos cultos difundiam-se idéias dotadas de certo escárnio e incompreensão em relação às normas e crenças do monoteísmo ético judaico. É bastante conhecida a descrição do gesto de Pompeu, quando violou as proibições dos sacerdotes e invadiu o sagrado recinto do templo de Jerusalém.³⁷ Tácito é quem descreve a invasão de Pompeu ao recinto denominado Santo

³⁷ GRAYZEL, S. **História geral dos judeus**. Rio de Janeiro: Tradição, 1967, p. 93. V. também: BORGER, H. **Uma história do povo judeu**. São Paulo: Sefer, 1999, p. 181.

dos Santos, onde habitaria o Deus judaico, descrevendo a inexistência ali de imagens de deuses, e que o lugar era vazio, não havendo segredos no Santuário.³⁸ A inexistência de imagens e a rígida negação da idolatria entre os judeus foram muitas vezes vistas como uma forma de ateísmo.

Essa incompreensão levou alguns dos pensadores greco-romanos a ironizar e satirizar o judaísmo em seus escritos. Há uma variedade de leituras dessa animosidade pagã aos judeus. A circuncisão foi vista por Adriano como castração, e proibida durante sua estada no Oriente (128-32); o imperador tinha tal aversão à circuncisão, que a proibiu sob ameaça de pena de morte.³⁹ A circuncisão é o símbolo da eleição dos judeus por seu Deus, sendo um dos pilares da fé e da identidade grupal. A visão irônica de vários pensadores romanos sobre este costume revela uma controvérsia que será de importância capital, anos depois, nas discussões entre judeus e cristãos.

Muitas leis e práticas asseguraram a manutenção de uma autonomia judaica durante todo o Alto Império, até mesmo durante os períodos em que os judeus se revoltaram contra Roma. As únicas exceções notáveis foram os decretos do imperador Adriano, no século II d.C.

O proselitismo judaico, tão intenso nesse período, preocupava os intelectuais romanos desta época, como viria a preocupar os Padres da Igreja e a Isidoro de Sevilha.⁴⁰ Este proselitismo judaico já existia, havia alguns séculos.

Podemos distinguir duas categorias de prosélitos: (1) os prosélitos perfeitos, que eram circuncidados, faziam os banhos rituais ou *mikve*⁴¹ e obtinham grau de igualdade com os

³⁸ TÁCITO, *Historia*, V, 9 : “*Nulla intus deum effigie, vacuum sedem et inania arcana*”. V. também POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979, p. 9.

³⁹ JOHNSON, P. **História dos judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p.144.

⁴⁰ POLIAKOV, op. cit., p. 9.

⁴¹ Banho ritual ou *mikve* é um ritual antigo. Pessoas e alguns objetos têm de ser imersos num banho segundo as leis da religião judaica. Requer fonte de água pura (originada de uma nascente, de um poço ou de chuva). As mulheres devem realizar este ritual de purificação após o ciclo menstrual e a gravidez. Os homens

demais judeus, sendo considerados filhos de Abraão; (2) uma categoria bem maior de “tementes de Deus” ou “*sebomenoi*”, que freqüentavam as sinagogas, guardavam o *Shabat* e seguiam muitas das prescrições judaicas. Eram também denominados “*metuentes*” ou prosélitos da porta, pois assistiam aos serviços religiosos no fundo da sinagoga, mas muitas vezes convertiam seus filhos ao judaísmo, circuncidando-os e integrando-os de maneira plena. Durante as pregações dos apóstolos, muitos destes se converteram ao cristianismo.⁴²

A crença judaica no mandamento “crescei e multiplicai-vos”,⁴³ fez com que os judeus tivessem muitos filhos e os considerassem uma bênção divina. Essa visão gerou entre os pagãos certa crítica, pois viam nisso imoralidade e devassidão.⁴⁴ Os padres da Igreja, adeptos do monaquismo, da continência e do controle da sexualidade, também encararam de maneira negativa esta visão judaica. Entre estes encontraremos Isidoro de Sevilha, que criticaria a carnalidade judaica. Associar os judeus à devassidão e à cupidez será freqüente na Patrística e se repetirá em toda a Idade Média. O *Shabat*, dia sagrado do descanso, era admirado por alguns e criticado por outros.

Dezenas de revoltas e levantes judaicos ocorreram durante o domínio romano. Citaremos apenas três destas para ilustrar a grandeza do conflito. A primeira revolta foi descrita, com riqueza de detalhes, pelo historiador judeu Flavius Josefus, na sua obra clássica “As guerras judaicas”. Esta guerra irrompeu em 66 d.C. e terminou em 70 d.C., com perdas elevadas para ambos os lados e com o cerco e destruição de Jerusalém e do Segundo Templo.⁴⁵

praticantes (ortodoxos) geralmente o fazem antes do Shabat. ROTH, C. Enciclopédia Judaica. IN: **Biblioteca de Cultura Judaica**. Rio de Janeiro: Tradição, 1967, v. 3, p. 864.

⁴² GRAYZEL, op. cit., p. 119 et. seq.; V. também BORGER, op. cit., p. 238-239.

⁴³ Gênesis, c. 1, v. 28. Este versículo abriu várias interpretações e reflexões, sendo fundamento até nossos dias para certa rigidez na proibição do controle de natalidade entre os judeus ortodoxos, salvo casos que ponham em risco a saúde da parturiente. Sobre o Shabat v. glossário.

⁴⁴ FONTETTE, F. de. **História do anti-semitismo**. Rio de Janeiro: Zahar, [s.d.], p. 31.

⁴⁵ JOSEFO, Flávio. **Seleções de Flávio Josefo**. São Paulo: Edameris, 1974, p. 209-319. V. também GRAYZEL, op.cit., p. 125-135; BORGER, op.cit., p. 215-227; JOHNSON, op.cit., 138-142.

O outro grave confronto armado se deu nas comunidades judaicas da Diáspora, em especial na Cirenaica, Egito e na ilha de Chipre em 115 d.C.⁴⁶

Poucos anos depois, entre os anos de 132 e 135, ocorreu novo levante na Palestina, liderado por Shimon Bar Kosiba ou Bar Kochba. Esta última grande revolta ocorreu na sequência de uma promessa do imperador Adriano, que afirmara aos seus súditos judeus a intenção de reconstruir Jerusalém e reerguer o Templo judaico. Em seguida, voltou atrás e resolveu construir uma cidade helênica e um templo a Júpiter Capitolino. Além disso, para agravar a afronta, proibiu a circuncisão como citamos anteriormente. A consternação judaica foi geral e bastou Adriano voltar de sua estada no Oriente para estalar uma violenta revolta.⁴⁷ As perdas humanas de cada lado foram imensas, e a destruição da Judéia se acentuou ainda mais. Nesse período, a separação de judeus e cristãos se evidencia, pois o segundo grupo não apóia a revolta; muitos autores vêem, nesse momento, o ponto de cisão definitivo entre judeus e cristãos.

O que interessa ressaltar agora é o aspecto dos direitos civis dos judeus. Os imperadores Vespasiano e Tito, e no séc. II Adriano, mesmo tendo submetido, massacrado e escravizado os revoltosos judeus após suas insurreições, não retiraram os direitos civis dos demais judeus, dispersos pelo Império. Ainda que pressionados, pelos cidadãos pagãos de Antioquia e Alexandria, a punir os judeus e retirar seus direitos de cidadania, esta proposta nunca foi aceita por nenhum dos imperadores que reprimiram as grandes revoltas. A posição antijudaica de Adriano, proibindo a circuncisão, o estudo da *Torá*⁴⁸ e a celebração

⁴⁶ GRAYZEL, op.cit., p. 138; BORGER, op. cit. p. 241.

⁴⁷ JOHNSON, op.cit., p. 144-145; BORGER, op.cit., 246-248; GRAYZEL, op. cit., 139-140.

⁴⁸ *Torá* ou *Pentateuco* são os cinco livros iniciais da Bíblia hebraica ou Antigo Testamento. Atribuídos a Deus que os revelou a Moisés, nele está relatada a história das origens do mundo e dos hebreus: a criação do mundo em seis dias, a vida e obra dos Patriarcas, o Êxodo do Egito, a entrega dos Dez Mandamentos e de todas as leis mosaicas e os quarenta anos de nomadismo no deserto do Sinai que antecederam a entrada na terra Prometida - Canaã. Também denominado *Chumash* (derivado de *chamesh*=cinco=penta) e *Lei*.

do *Shabat* não modificaram a tradicional e privilegiada posição da minoria judaica, isenta de prestar sacrifícios ao imperador. Pode até parecer contraditório manter os direitos legais e ao mesmo tempo reprimir e proibir alguns costumes fundamentais à preservação da religião judaica. Adriano evidencia não compreender a maneira de ser judaica e a importância de seus costumes, proibindo aquilo que julgava ser uma aberração: achava a circuncisão uma forma de castração. Para ele, os direitos judaicos não deveriam ser suprimidos se não se chocassem com os costumes da maioria. Na sua visão, a circuncisão e o *Shabat* iam contra os costumes do resto da população.⁴⁹ Aos judeus, isso parecia uma forma de acabar com sua continuidade e arrasar sua identidade.⁵⁰

No período Antonino,⁵¹ os direitos de cidadania dos judeus foram restaurados.⁵²

Nos anos seguintes do mesmo século II, os sábios da Palestina, liderados pelos rabinos Meir e Iehudá Hanassi, editam a *Mishná* ou Lei Oral, que será a primeira parte do *Talmud*.⁵³ A tradição diz que *rabi* Iehudá tinha boas relações com o imperador romano, o que facilitou sua obra de solidificação da lei.⁵⁴ Isso significa que apesar dos sobressaltos das revoltas e da repressão que as seguiu, a autonomia judaica não foi abolida, salvo sob

⁴⁹ “*Parece que en la época de los Antoninos los judios gozaron en el plano individual de tantos derechos como en el período claudino*”. BARON, S. **Historia social y religiosa del pueblo judío**. Buenos Aires: Paidós, 1968, v. II, parte II, p. 120-121.

⁵⁰ Uma festa judaica surgiu neste período, considerada recordação da revolta de Bar Kochva. A resistência à tentativa de destruição do Judaísmo por Adriano foi simbolizada com heróis tais como o próprio Bar Kochva e os rabinos Akiva e Shimon Bar Iochai. O primeiro rabino luta contra Roma e o segundo organiza uma espécie de resistência pacífica: ensina a seus discípulos a *Torá* proibida, em uma caverna em um lugar remoto na Galiléia. O nome desta festa é *Lag Ba'Omer* e é celebrada até nossos dias.

⁵¹ Dinastia de imperadores romanos que reinou a partir de Antonino Pio (138-161) e que se revelou tolerante com os judeus após a dura repressão dirigida por Adriano, que se seguiu à revolta de Bar Kochva.

⁵² Id., Ibid., p.121.

⁵³ *Talmud* é uma vasta coletânea da Lei Oral criada ao longo dos séculos mas compilada e organizada no final do séc. II, por Rabi Iehudá Hanassi (na sua primeira parte, denominada *Mishná*) e por diversos rabinos na sua sequência denominada *Guemará*, tanto na *Guemará* da Palestina quanto na *Guemará* da Babilônia. Assim sendo, temos dois *Talmudim*: o de Jerusalém e o da Babilônia, criados da junção da *Mishná* com as duas *Guemarot*.

⁵⁴ EPSTEIN, I. **Judaísmo**. Lisboa, Rio de Janeiro: Uliseia, [s.d.] afirma que “A identidade deste imperador é ainda assunto de discussão. Muitos o identificaram como sendo Marco Aurélio...” (p.118) Há quem aponte o próprio Antonino Pio, como é o caso de BARON.

Adriano. O Sinédrio⁵⁵ se manteve por mais alguns séculos, e o Patriarca⁵⁶ ou *Nassi* continuou sendo reconhecido como a autoridade judaica diante do governo romano. O Sinédrio cumpria as funções de poder legislativo e judiciário, além de ser uma academia que formava rabinos, escribas, juízes e professores. Isso no contexto dos séculos II, III e parte do séc. IV. Os imperadores não alteraram esses direitos, nem o direito de cidadania, nesse período. A tradição judaica dessa época não poupou críticas aos romanos, seus inimigos e repressores. Ainda assim, nunca menciona atitudes de desrespeito dos imperadores à autonomia judaica.⁵⁷ Os abusos de poder de governadores, os impostos pesados que recaíam sobre a população, a necessidade de hospedar e alimentar as legiões no inverno tornou a vida judaica na Palestina muito difícil nesse período e causou fuga e emigração para outras partes do Império ou para a Babilônia - aumentando a Diáspora e esvaziando a Palestina.

Esses problemas se agudizarão, e os judeus terão uma sensível mudança de status, quando Constantino ascender ao poder e aliar-se aos cristãos. O novo relacionamento do imperador Constantino, o Grande (306-337 d.C.), com os cristãos será o início de uma reviravolta. Num primeiro momento, ocorre uma mudança de postura: o Império, que perseguira de maneira agressiva os cristãos, proclama a liberdade de culto, através do édito de Milão (313 d.C.), e eleva a religião cristã a um status privilegiado. O Cristianismo adquire estatuto de igualdade com as demais religiões. A vitória definitiva de Constantino fortalece ainda mais

⁵⁵ Sinédrio ou *Sanedrin* é uma palavra hebraica de origem grega. Trata-se de uma assembléia de 71 eruditos ordenados que funcionava como Supremo Tribunal e órgão legislador. ROTH, op. cit., v. 3, p. 1104.

⁵⁶ Patriarca ou *Nassi* (*Nasi*) é um termo talmúdico que designa o presidente do Sinédrio, também chefe espiritual e, posteriormente, representante político do povo judeu.

⁵⁷ EPSTEIN, op. cit., p. 118.

a nova fé no âmbito político imperial. O Concílio de Nicéia (325 d.C.), realizado sob seu patrocínio, é um marco na história da Igreja.⁵⁸ Inicia-se uma nova fase para a Cristandade.

Essa mudança alterará a posição da hierarquia eclesiástica, que passa de oprimida a opressora.⁵⁹ A Igreja não se contenta com a igualdade: passa a almejar a exclusividade. Pressões, perseguições e repressão aos cristãos heterodoxos serão a tônica das relações entre o poder encarnado na união da Igreja com o Imperador, com os dissidentes, denominados hereges. Arianos, nestorianos, ebionitas e muitos outros serão considerados um perigo à ortodoxia. Os judeus serão colocados lado a lado com os hereges e opositores, mesmo sem serem cristãos: se tornam um grupo que deve ser vigiado e controlado. O pacto entre o Imperador e a Igreja trará para a comunidade judaica uma mudança de status civil. Ocorrem proibições de conversão ao judaísmo de cristãos e pagãos; tributos especiais são impostos aos judeus; e seus direitos civis são limitados.

É obvio que deste ponto em diante a legislação canônica e a legislação imperial se influenciam e se misturam de maneira complexa. A legislação dos concílios, como o de Nicéia, foi decretada pelos bispos, mas com a presença e a influência do Imperador. A influência da Igreja sobre a legislação imperial é perceptível. O Império passa ignorar o antigo princípio de igualdade de direitos, que era consuetudinário. Os judeus vão gradualmente perdendo seus direitos ou os têm cerceados, a partir de Constantino. Analisemos alguns exemplos.

Numa lei datada de 18 de outubro de 315, o governo imperial se envolve na questão das conversões. Constantino determina que se punam os judeus, sua liderança, etnarcas e

⁵⁸ FRANZEN, A. **Breve história da Igreja**. Lisboa: Presença, 1996, p. 73. Com cerca de 325 representantes do alto clero, fixou o denominado Credo de Nicéia. Combateu heresias e iniciou um processo de uniformização do Cristianismo.

⁵⁹ BORGER, op. cit., p. 255-256; DUBNOW, S. **História Judaica**. Rio de Janeiro: S. Cohen, 1948, p. 262

patriarcas, se, depois de ser promulgada esta lei, “ousarem apedrejar ou empregar qualquer forma de ”loucura” contra alguma pessoa que escape de sua seita e se dirija a servir a Deus”.⁶⁰ “Quem o fizer será queimado, junto com seus ajudantes”.⁶¹ Na seqüência da lei, acrescenta que, se “alguma pessoa do povo (entenda-se cristão), se converter a esta seita corrompida”,⁶² “sofrerá junto com eles as penas correspondentes”.⁶³ O objetivo é impedir o proselitismo judaico e proteger judeus que se convertam ao cristianismo da ira de seus ex-correligionários.

A proibição do matrimônio entre judeus e mulheres não judias, impedindo os casamentos mistos, que causariam a provável conversão de mulheres não judias ao Judaísmo, foi decretada por Constâncio, filho de Constantino, em lei de 13 de agosto de 339. O texto fala das mulheres que trabalham nas tecelagens/fábricas imperiais, e manda os judeus as “restituírem às fábricas, caso, em sua loucura, as tenham desposado/tomado”.⁶⁴ O “desrespeito pela ordem imperial seria punido com a pena capital”.⁶⁵ Um dos efeitos, a médio ou longo prazo desta política, seria a tendência judaica à endogamia. A exclusão e o isolamento dos judeus se acentua.

⁶⁰ “*Maiouribus eorum et patriarchis ... saxis aut aulio furoris genere ...qui eorum feralem fugerit sectam et ad dei cultum respexerit*”. MOMMSEN, T. & MEYER, P. M. **Codex Theodosianus**. Berlim: [s.e.], 1954, XVI, 8, 1 (315 Oct. 18). A lei impede represálias de parentes e membros da comunidade judaica contra os que abandonarem o Judaísmo e se converterem ao Cristianismo. Esta obra será citada a partir daqui com a abreviação=C. Th.,.

⁶¹ “*Mox flammis dedendus est et cum omnibus suis participibus concremandus*”. C. Th., XVI, 8, 1 (315 Oct. 18)

⁶² **Nefariam sectam**. Utilizado como título de artigo. V. FELDMAN, S. A. *De civis romanii a nefariam sectam*: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). IN: **Revista da SBPH**, Curitiba, n. 21, 2001, p. 7-16. Nela analisamos com mais detalhes a legislação restritiva aos judeus no *Codex Theodosianus*.

⁶³ C. Th., XVI, 8, 1 (315 Oct. 18). Pune com severidade os cristãos que optarem por se converter ao Judaísmo.

⁶⁴ “*In gynaeceo nostro ante versatas... restitui gynaeceo... in turpitudinis suae duxere consortium*”. C. Th., XVI, 8, 6 (339 Aug. 13). Restringe e proíbe o casamento exogâmico.

⁶⁵ “*Si hoc fecerint capitali periculo subiugentur*”. C. Th., XVI, 8, 6 (339 Aug. 13).

O proselitismo judaico é coibido e punido de todas as maneiras possíveis: os convertidos à sinagoga são declarados intestados.⁶⁶ Um estatuto se destaca e seria pouco respeitado na prática: os convertidos involuntários judeus poderiam voltar ao Judaísmo se o desejassem.⁶⁷ Alguns autores crêem que este estatuto não foi devidamente respeitado na prática, já que contradiz a crença de que o sacramento do batismo não pode ser retroagido.⁶⁸ Esse será o grande problema após as conversões forçadas no reino visigótico, no séc VII.

Na mesma data, o mesmo Constâncio aborda um dos temas mais sensíveis das relações entre judeus e cristãos, na Antigüidade Tardia e durante toda a Idade Média: a posse de escravos. Se os judeus possuísem escravos, poderiam influenciá-los e convertê-los ao seu credo. O eixo central desta lei e de muitas outras similares seria impedir o proselitismo judaico, por todas as maneiras e vias. Havia uma lei no Pentateuco pela qual um judeu não podia manter outro judeu na escravidão por mais de seis anos,⁶⁹ no denominado ano sabático. Portanto, ser escravo de um judeu e se converter à crença do amo era bastante atraente. Tratava-se, portanto, de um perigo para a expansão do cristianismo. Constâncio legisla que, se alguém entre os judeus “adquirir um escravo de outra seita ou nação, deverá ser confiscado pelo tesouro imperial/fisco”.⁷⁰ Mas se, além de adquirir o escravo, o judeu “ousou circuncidá-lo, não seria apenas punido com multa, mas também receberia a pena capital”.⁷¹ A rigidez demonstra claramente a intenção do legislador de impedir a circuncisão e o proselitismo. O termo utilizado é “*damno*”, que reflete que o escravo,

⁶⁶ C. Th., XVI, 8, 28 (426, Apr. 8)

⁶⁷ C. Th., XVI, 8, 23 (416, Sept. 24)

⁶⁸ FLANNERY, E. H. **A angústia dos judeus**: história do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968, p. 73.

⁶⁹ Deuteronômio c.15, v.12.

⁷⁰ “*Mancipium sectae alterius seu nationis crediderit comparandum ...mancipium fisco protinus vindicetur*”. C. Th., XVI, 9, 2 (339 Aug.13). Proíbe a posse de escravos cristãos pelos judeus, punindo os infratores com o confisco.

⁷¹ “*Si vero emptum circumciderit ... non solum mancipium damno multetur ... verum etiam capitali sententia puniatur*”. C. Th., XVI, 9, 2 (339 Aug.13). O texto enfatiza a punição capital para quem circuncidasse um escravo.

geralmente reificado, estava sendo prejudicado, e a lei imperial punia com severidade, o grave crime de converter um escravo, sem direitos, à seita proscrita. Mais adiante, a mesma lei de Constâncio aborda o caso de se judeus adquirirem “escravos da venerada fé, digna de respeito, estes deverão ser retirados dos judeus”, sem maiores sanções e penas.⁷² Essa continuação da lei demonstra que a preocupação se concentra muito mais nas conversões que redundariam na pena de morte, do que na posse provisória de escravos que causaria a pena de confisco.

Os imperadores que se sucederam em quase todo o período do Baixo Império foram rígidos no tratamento das heresias e do Judaísmo. O crescente poder da Igreja, o controle imperial sobre as conversões ao Judaísmo, a propaganda difundida através de sermões nas igrejas, começam a gerar ações e reações antijudaicas em muitos setores da população. Os imperadores, sentindo que isso vai contra a tradicional tolerância imperial, resolvem conter excessos da turba contra os judeus. Nesse contexto, temos uma lei de Teodósio I, datada de 29 de setembro de 393, que define limites e tenta impedir perseguições aos judeus, tais como destruição e queima de sinagogas. Como toda lei é promulgada para resolver um problema existente ou novo, deduzimos que a violência e a destruição eram um fato real e preocupante. No texto, se recorda que o “Judaísmo era uma religião lícita e permitida”, e isso era tradicional dentro do Império.⁷³ Por isso o legislador manifesta preocupação com o fechamento e interdição de sinagogas, declarando “a proibição de que cristãos destruam e/ou saqueiem as sinagogas em nome da religião cristã”.⁷⁴ A questão é verificar em que

⁷² “*Quod se venerandae fidei conscia mancipia Iudaeus mercari non dubitet*”. Id., Ibid., loc.cit. Os escravos cristãos adquiridos pelos judeus seriam confiscados.

⁷³ “*Iudaeorum sectam nulla lege prohibitam satis constat...*” C. Th., XVI, 8, 9 (393 Sept.29). Alegando a inexistência de lei romana que proíba o culto judaico: portanto, se trata de uma “*religio licita*”.

⁷⁴ “*Unde graviter commovemur interdictos quibusdam locis eorum fuisse conventus... qui sub Christianae religionis nomine illicita quaeque praesumunt et destruere synagogas adque expoliare conantur, congrua*

medida a lei espelha a realidade e corresponde a um anseio dos cidadãos politicamente ativos. Muitas vezes a lei tenta coibir sem sucesso, desejos e anseios de certos setores da população. Acreditamos que esta lei tenha relação com o episódio ocorrido em Callinicum no Eufrates, numa região onde o conflito entre os romanos e os partas tornava ainda mais agudas as relações entre os povos e religiões que ali habitavam. Uma sinagoga foi destruída e queimada por uma turba cristã, instigada pelo bispo local. Teodósio decidiu fazer prevalecer a lei e a ordem, ainda mais numa região de difícil controle e próxima à fronteira. Ordenou que a sinagoga fosse reconstruída às expensas dos cristãos. Ele foi acerbamente censurado pelo mais influente dos prelados cristãos de sua época, o Bispo Ambrósio de Milão. Este advertiu o imperador de que a ordem imperial era prejudicial para o prestígio da Igreja. A lei civil deveria ser submetida aos interesses religiosos.⁷⁵ O evento ocorreu em 388, e a lei de Teodósio é datada de 393. Baron se refere a este evento de maneira crítica e conclui que se trata do início de um processo,⁷⁶ que se tornaria uma tendência no Medievo. A submissão de Teodósio não nos parece absoluta, em vista da lei de 393.

Para aquilatarmos a evolução das posturas imperiais, bastar-nos-ia ver outro episódio ocorrido em 489, quase um século depois, com o imperador oriental Zenão. Ao saber que a sinagoga de Alexandria havia sido incendiada pelos cristãos da cidade, que queimaram juntos os ossos dos judeus sepultados nas cercanias, exclamou: por que não queimaram os judeus vivos junto com os mortos?⁷⁷

O princípio de que o Judaísmo seria uma *religio licita* não desaparece no *Codex*. O autogoverno judaico, mesmo enfraquecido, segue sendo tolerado e permitido. Os líderes

severitate cohibebit". C. Th., XVI, 8, 9 (393 Sept. 29). Fica claro que o Imperador não quer permitir que a lei imperial seja desrespeitada. As sinagogas existentes devem ser preservadas e protegidas, sob o regime da lei.

⁷⁵ JOHNSON, op. cit., p.167.

⁷⁶ O autor afirma que Ambrósio está, "*presagiando así los futuros intentos de imponer la hegemonía papal sobre el imperio de occidente*". BARON, op. cit., p. 204

⁷⁷ Id., loc. cit. "*Por qué no quemaron a los judíos vivos junto con los muertos?*"

religiosos judaicos denominados *patriarchis* podem manter jurisdição própria e o direito de excomunhão de membros desobedientes.⁷⁸ Os dirigentes religiosos judaicos têm sobre a sua comunidade religiosa os mesmos direitos que o clero cristão tem sobre seus seguidores.⁷⁹ O *status* judaico lhes garante certo tipo de proteção legal: os judeus que se conduzirem pacificamente não podem ser molestados,⁸⁰ não devem ser perturbados no *Shabat* e nos dias santos judaicos.⁸¹

A forte presença judaica em cargos de administração e em cargos militares será o próximo alvo da legislação. Como podem judeus infiéis e cegos dominar ou dar ordens a fiéis cristãos? A lei adiante mencionada mostra um destes inúmeros casos de cargos retirados e fechados aos judeus na administração imperial. Em lei datada de 22 de abril de 404, Arcádio e Honório determinam que os judeus e samaritanos que agissem como fiscais do serviço publico civil e se “vangloriassem”, ou seja, “se considerassem superiores aos cristãos, deveriam ser retirados de todos os cargos do serviço imperial”.⁸² Por outro lado, algumas vezes os imperadores repetiam leis e regras de tolerância, dentro da tradição legalista do paganismo que o Império sempre defendeu. Uma das leis imperiais do século V declara o direito dos judeus de não se apresentar em tribunais, e não dar continuidade a negócios, no dia sagrado de descanso do *Shabat*.⁸³ Essa lei fica em contradição com a postura de outras leis, mas pode ser explicada pela tradição imperial de tolerância.

⁷⁸ C. Th., XVI, 8, 8 (392, Apr. 17).

⁷⁹ C. Th., XVI, 8, 15 (404, Febr. 3).

⁸⁰ C. Th., XVI, 10, 24.

⁸¹ C. Th., XVI, 5, 44.

⁸²“...qui sibi agentum in rebus privilegio... blandiuntur...omni militia privandos esse censemus”. C. Th., XVI, 8, 16 (404 Apr. 22). Não seria tolerado que judeus exercessem poder ou ostentassem força ou riqueza como forma de mostrar qualquer tipo de superioridade.

⁸³“... ne sub absentu negotii publici vel privati ... sacratum diem sabbati”. C. Th., XVI, 5, 44. Sobre o significado do *Shabat*, V. glossário.

Esta ambivalência da lei imperial, que protege e mantém alguns direitos, por um lado, e exclui e retira dos judeus o exercício da cidadania romana, por outro lado, acabará sendo herdada pela Igreja no Ocidente, como herdeira e sucessora do Império após sua queda. Isso ajuda a entender as razões por que os judeus não eram destruídos, nem convertidos à força, mesmo sendo inferiorizados e cerceados em vários setores. Concluindo de maneira concisa: o status judaico se altera no Baixo Império. De uma minoria tolerada e protegida, os judeus passam ao status de comunidade marcada, discriminada e considerada perigosa e nociva. O poder político é utilizado para separar os judeus do resto da população e impedir sua influência na comunidade cristã, criando a base jurídica que prevalecerá durante toda a Idade Média. Essa legislação será utilizada pelos reinos bárbaros que imitaram modelos romanos/bizantinos e que adotarão leis restritivas em desfavor de seus súditos judeus. Esse seria o caso do reino visigótico.

1.3 Os judeus sob a óptica da Patrística

A partir de Constantino, a transição do império pagão para o cristão foi relativamente rápida. Os concílios consolidam a ortodoxia, definem os dogmas básicos e reprimem as heresias. Conforme o paganismo perdia terreno e as heresias cristãs declinavam, os pensadores e padres da Igreja passaram a encarar cada vez mais o Judaísmo como uma ameaça à fé e o último obstáculo para a unidade. Retomam os mesmos temas dos primeiros polemistas, sem enfatizar apenas a eleição da Igreja e a repulsa a Israel, mas preocupados com a manutenção e a resistência do Judaísmo e com o fascínio que este ainda exerce sobre muitos cristãos: querem destruir a influência judaica e desjudaizar o cristianismo. Trata-se de uma difícil missão: os textos bíblicos falam dos judeus, de personagens importantes que

receberam a Revelação divina e que tinham um caminho de vida modelar. Como desjudaizar o Cristianismo?

Os Padres da Igreja utilizam-se dos textos do Antigo Testamento (AT) para demonstrar a perversidade dos judeus e dali recolhem uma imensidão de trechos comprobatórios que demonstram a iniquidade e a teimosia dos judeus em não aceitar o Redentor. As punições para sua descrença seriam a derrota dos judeus nas revoltas contra Roma (66-70 d.C; 132-135 d.C.), a destruição do Templo sagrado (70 d.C.) e a dispersão dos judeus pelo mundo antigo, sem uma pátria.

Uma releitura da História judaica foi elaborada por alguns pensadores cristãos.

Um deles é Eusébio de Cesaréia (m. 340), que na primeira metade do século IV apresentou uma extensa obra em dois imensos volumes: o *Preparatio Evangélica* e o *Demonstratio Evangélica*.⁸⁴ No primeiro, Eusébio prova a superioridade e a grande antiguidade do Cristianismo, em comparação com outras religiões. No segundo, prova a superioridade do Cristianismo sobre o Judaísmo. O seu ponto de vista se fundamenta na diferenciação entre hebreus e judeus.⁸⁵ Os hebreus são o povo mais antigo do mundo, e sua religião é a base da filosofia grega. Mas eles não eram nem “judeus” nem “gentios”. Eles eram, desde o princípio, “cristãos”, e viviam de uma maneira cristã. Os Patriarcas, de “abençoada memória”, viviam de uma maneira cristã, virtuosa e impregnada de valores.⁸⁶ Ao seu lado, viviam os judeus, que, carentes de valores, receberam de Moisés as Tábuas da Lei, no intuito divino de regenerá-los. Essa lei não tinha significado para os gentios, nem era necessária para os hebreus que viviam de maneira justa, sem precisar dela. De Moisés até a

⁸⁴ Essas duas obras são vastas. Da primeira se conservaram os 15 livros; e do segundo apenas os 10 primeiros, de um total de vinte. A coletânea foi concluída em 311. PARKES, J. *The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism*. New York: Hermon, 1974, p. 161.

⁸⁵ Eusebius, *Preparatio Evangélica*, VII e X; *Demonstratio Evangélica* I. IN: PG, t 21 e 22. Id., *Ibid.*, loc.cit.

⁸⁶ PARKES, op. cit., p. 162; FLANNERY, op. cit., p. 65. Como veremos no segundo capítulo, Isidoro também considerava os Patriarcas, os Profetas e alguns dos personagens bíblicos como cristãos primitivos.

Encarnação, os profetas insistiram na revogação da lei antiga por uma nova lei, superior, que seria proposta de maneira definitiva no Novo Testamento (NT).⁸⁷ Eusébio enfatiza o abandono dos judeus por Deus, através das inúmeras críticas e advertências feitas pelos profetas aos mesmos, por seus erros e por sua teimosia.

No Ocidente cristão, vemos essa mesma interpretação, da parte de alguns teólogos, entre os quais salientamos Hilário de Poitiers (m. 367), que reinterpreto a história judaica, no intuito de provar a perversidade judaica e seu desprezo por Deus, ocasionado por sua desobediência e descrença. O desprezo de Hilário pelos judeus era fundamentado na crença de que os judeus, antes de receber a Lei, eram possuídos por um demônio sujo que a Lei expulsou, mas que voltou imediatamente após a rejeição do Cristo Salvador.⁸⁸ Considera que o povo foi poderoso e iluminado por Deus, em inúmeras passagens do texto sagrado: nas dez Pragas e na saída do Egito; na passagem do Mar Vermelho; quando ouviu a voz de Deus no sopé do Monte Sinai e muitas outras. Em oposição, Hilário considera o povo descrente e maldoso quando quis voltar ao Egito; quando houve escassez de alimentos no deserto; quando acreditou no Bezerro de Ouro; quando desrespeitou Moisés e se rebelou contra ele; quando perseguiu e martirizou alguns dos profetas não acreditando nas suas advertências. A teimosia e a persistência na sua maldade levou Deus a abandoná-los. A construção da figura do judeu nas obras de Hilário e de Eusébio, assim como nas obras da maioria dos autores da patrística, se caracteriza pelo uso do plural. Raramente se fala de um judeu ou de alguns judeus. Utiliza-se de uma generalização ao enfatizar sempre “os judeus”. Outro aspecto da construção do discurso é o uso de fatos do passado para justificar

⁸⁷ Id., Ibid., loc. cit.

⁸⁸ Hilário de Poitiers, Comentário de Mateus, XIII, 22; PL, t. 9, col. 993, apud PARKES, op. cit., 160. A citação é a seguinte: “...before the Law was given the Jews were possessed of an unclean devil, which the Law for a time drove out, but which returned immediately after their rejection of Christ”.

acusações no presente. Os judeus da Antiguidade Tardia são co autores e responsáveis pelos atos de seus ancestrais. O anacronismo é evidente. A imagem do judeu baseada nesta interpretação é por vezes quase caricatural.

A atitude de Jerônimo (340-420) é diferente da dos demais num aspecto fundamental: estudou hebraico com os rabinos e sábios judeus, vivendo na Palestina (de 386 até sua morte, c. 420). Com seus conhecimentos de hebraico, fez a tradução da Bíblia, denominada *Vulgata*. Mesmo tendo esta proximidade com os judeus, não economiza adjetivos agressivos com os mesmos. Chama-os de serpentes, odiadores de todos os homens; a imagem deles é a de Judas e os seus salmos e preces são “zurros de asnos”; assegura que eles amaldiçoam os cristãos nas sinagogas.⁸⁹ No estudo da exegese, voltaremos a analisar a obra de Jerônimo.

O maior expoente da patrística nesta vertente antijudaica é sem dúvida João Crisóstomo (344-407). Pregador na cidade de Antioquia, viveu no local onde conviviam judeus e cristãos havia alguns séculos e onde existia renomado centro cultural, palco do diálogo e do debate entre o cristianismo e o helenismo; encontro este que propiciaria o aparecimento de uma respeitada escola teológica que rivalizou com a escola de Alexandria. A virulência verbal de Crisóstomo é aguçada e será transmitida através de um discurso fundamentado nas Escrituras, mas profundamente agressivo em relação aos judeus.

Na descrição de Crisóstomo, a Sinagoga seria um teatro e uma “casa de meretrício”, uma caverna de salteadores e um antro de animais ferozes (Sermão 6:5). Um lugar de vergonha e de ridículo (1:13), o domicílio do Diabo (1:6), tal como a alma judaica é possuída pelo Diabo (1:4 e 1:6). Os judeus adoram o demônio; seus ritos são criminosos e impuros (3:1).

⁸⁹ Baseado nos textos de Jerônimo na Patrologia Latina (PL): Epístolas 121, 5 (PL, t. 22, col.1016); Salmos 108 (PL, t. 26, col. 1224); Amos, 5:23 (PL, t. 25, col.1054); Epístolas 112:13 (PL, t. 22, col. 924).

Essas denúncias são entremeadas de citações do texto bíblico, nas quais se faz uma releitura tendenciosa. Os judeus são descritos como seres corruptos e criminosos. São os assassinos de Cristo (6:1). Para esse crime imperdoável, não pode ser oferecida nenhuma indulgência (6:2) e nunca mais obterão sua terra nem reconstruirão seu Templo (6:2). Analisa a perda da terra e a destruição do Templo através de uma concepção histórica na qual Deus atua no mundo e castiga os judeus por seus pecados. Não entende a dispersão dos judeus e a destruição do Templo como tendo sido causadas pelos imperadores. Tudo é obra divina, e os imperadores são o instrumento da ira divina e da punição à descrença dos judeus (6:2 e 6:4). Conclui que Deus odeia os judeus e sempre os odiará (1:7 e 6:4). O ódio e o desprezo aos judeus são incitados no intuito de separar as duas comunidades e objetivam uma definição da identidade cristã diferenciada da sinagoga. Este corte do cordão umbilical é feito de maneira violenta. Nem o judeu comum escapa: é libidinoso, glutão e bebedor. As características hedonistas são acentuadas: “bandidos libidinosos, vorazes, avaros e perversos... os mais desprezíveis dos seres humanos” (4:1). Assassinos possuídos pelo demônio, a quem “a devassidão e a embriaguez lhes deram modos dos porcos e do bode robusto... só sabem uma coisa, encher a goela, embriagar-se, matar e mutilar um ao outro” (1:4). Esse discurso que associa os judeus com a carnalidade será repetido por vários Padres da Igreja.⁹⁰ Crisóstomo terá forte influência no Ocidente, tal como alguns dos Padres orientais.⁹¹ Essa influência se evidencia nas obras dos Padres visigóticos, entre os quais Isidoro de Sevilha.

⁹⁰ Isidoro repetirá e acentuará a associação dos judeus com os prazeres carnis, com o materialismo e com o Diabo.

⁹¹ DIAZ y DIAZ, M. C. Escritores de la Península Ibérica, IN: **Patrologia IV**: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda. Los padres latinos. Madrid: BAC, 2000, p. 77.

Agostinho (354-430), bispo de Hipona, um dos pilares da Igreja neste período, oferece uma contribuição diferente na visão dos judeus, contribuição essa que influenciou profundamente a reflexão teológica da Antiguidade Tardia e do Medievo.

Agostinho apresenta certa ambivalência quando trata dos judeus e do Judaísmo. De um lado, não entende como estes rejeitam Cristo, mas, fiel à tradição paulina, espelha certa afeição, mesmo sendo severo e crítico aos mesmos. Em contraponto, em alguns aspectos se assemelha aos demais teólogos da Igreja tardo antiga. O Judaísmo é perverso e corrupto; a sua compreensão das Escrituras é distorcida e carnal. Considera os descendentes de Judas responsáveis pela morte de Jesus, e por tal atitude são malditos e deverão ser escravos. Até os judeus que se converterem ao Cristianismo e que tenham recebido “o espírito de Graça e misericórdia, se arrependerão de terem insultado Cristo na sua Paixão, quando o virem vir na sua majestade...”.⁹² Isso significa que a culpa e o remorso seguirão estigmatizando os conversos e seus descendentes até o Juízo Final.

Ainda assim não propõe a destruição dos judeus. Desenvolve o conceito segundo o qual os judeus devem ser dispersos, submetidos e inferiorizados. E utiliza novamente um trecho de um Salmo para justificar sua posição: “Não os mates, para que não se esqueçam nem um dia de tua Lei; dispersa-os com o teu poder”.⁹³ Dessa maneira, Agostinho constrói o conceito de povo testemunha, uma reflexão teológica pela qual tenta resolver o enigma da sobrevivência judaica e, ao mesmo tempo, sua situação degradante. No mesmo trecho, conceitua que se trata de vontade divina: “Mostrou Deus assim à sua Igreja a graça de sua misericórdia para com seus inimigos judeus”. São degradados, inferiorizados e dispersos

⁹² AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995, vol. III, livro XX, c.30, p. 2117.

⁹³ Id., Ibid, livro XVIII, c. 46, p. 1832. Diz: “*Ne occideris eos, ne quando obliviscantur legem tuam; disperge eos in virtute tua*”.(apud Salmo 59(58), v. 12).

por todo o mundo: “Por isso não os matou, isto é, não lhes tirou o que tinham de judeus, apesar de vencidos e oprimidos pelos romanos”. E qual a razão de Deus de os manter assim? Para que, dispersos, possam fornecer o testemunho das Escrituras e de Cristo: “Dispersa-os porque, se eles, com este testemunho das Escrituras, estivessem apenas na sua terra, e não estivessem em toda a parte, não poderia a Igreja, que em toda a parte está, tê-los como testemunhas, entre todos os povos, das profecias que se anunciaram acerca de Cristo”.⁹⁴ São ao mesmo tempo testemunhas do demônio e da verdade cristã; nas palavras de Agostinho, “*testes iniquitatis et veritates nostrae*”; na sua visão, subsistem para a salvação da nação, mas não para a sua própria.⁹⁵ São uma espécie de “testemunha das Escrituras”, e Agostinho os considera como se fossem um “bibliotecário-escravo”.⁹⁶ A sua desgraça, a sua dispersão são parte do testemunho. Alguns autores denominam esta condição “povo testemunha”, e tal postura justifica sua sobrevivência e sua tolerância no seio da Cristandade, em uma condição inferiorizada. Agostinho usa novamente de algumas figuras bíblicas, como *typo*, para ilustrar sua visão da relação entre cristãos e judeus.⁹⁷

Num trecho do “*De Civitate Dei*”, utilizando-se de uma interpretação alegórica, compara inicialmente cristãos e judeus com Jacó e Esaú. Mesmo sendo os idumeus (edomitas) os descendentes de Esaú, ele inverte a relação, considerando como cristãos os descendentes de Jacob e como judeus os descendentes de Esaú. O princípio é “o maior servirá ao menor”:

⁹⁴ Id., Ibid, livro XVIII, c. 46, p. 1833.

⁹⁵ Agostinho, Enarratio, Psalmi 58:1, 22 IN: PL, t. 36: col. 705.

⁹⁶ Agostinho, Enarratio, Psalmi 56:9 IN: PL, t. 36: col. 666. O conceito de bibliotecário-escravo de acordo a Flannery, op. cit., p. 69, existia na sociedade romana. Era um funcionário (escravo) instruído e que se sobrepunha aos outros escravos. Assemelha-se ao ponto de vista de Paulo sobre a Lei, como o “pedagogo em Cristo” (Gálatas c. 3, v. 24). Após a vinda do Cristo, a fé supera a Lei e iguala os fiéis, sendo estes os herdeiros de Abraão.

⁹⁷ No trecho 2. 2.2 daremos uma explicação de *typo* e da leitura alegórica de maneira mais detalhada.

Maior servit minore.⁹⁸ A seguir, em outra alegoria, compara-os com os filhos de José: Manassés e Efraim. Neste caso, o patriarca Jacob está abençoando os netos Efraim e Manassés. O avô está colocando a mão direita sobre o menor e a esquerda sobre o maior. Isso simboliza que a bênção do primogênito Manassés estava sendo dada ao caçula Efraim. Advertido sobre a inversão, por seu filho José, Jacob explica: “Eu sei, filho, eu sei. Este será o chefe dum povo e será exaltado. Mas o seu irmão mais novo será maior que ele. E a sua posteridade tornar-se-á numa multidão de nações. Ainda aqui se mostram aquelas duas promessas. Com efeito, aquele *in populum*, ou seja, chefe de um povo; e este *in multitudinem gentium*, significando uma multidão de nações ou gentes”.⁹⁹ O conceito construído é de que os descendentes de Jacob e de Efraim seriam os cristãos; e os descendentes de Esaú e de Manassés, seriam os judeus. O texto justificaria o predomínio dos cristãos sobre os judeus, o ecumenismo da nova religião e a limitação da antiga crença a um pequeno grupo. Agostinho não prega a violência e a conversão forçada. Em seu “Tratado contra os judeus”, baseando-se em Paulo, Agostinho lembra que Jesus e os apóstolos eram judeus; a Torá ou Lei foi-lhes dada no Sinai; e se os judeus foram substituídos pelos gentios convertidos ao cristianismo, ainda têm a chance de se arrepender e devem ser conclamados à Fé em Cristo. Propõe que se pregue aos judeus com amor e

⁹⁸ AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. Ed. Fund. Calouste Gulbenkian, op. cit., vol. III, livro XVI, cap.42, p. 1579 – 1580; A versão latina que consultei é: SANCTI AURELII AUGUSTINI, *De civitati Dei*. IN: **Corpus christianorum**, op. cit., parte II, p. 548. V também AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. São Paulo, Petrópolis: Vozes, 1990, c. 16: v. 42, p. 268. Agostinho inicia o capítulo com o exemplo de Esaú e Jacob.

⁹⁹ Id., Ibid., loc.cit.. Na seqüência do capítulo, enfatiza de maneira mais ampla através do exemplo de Efraim e Manassés. O texto latino diz: “*Scio, fili, scio. Et hic erit in populum, et hic exaltabitur; sed frater eius iunior maior illo erit, et sēmen eius erit in multitudinem gentium. Etiam hic duo illa promissa demonstrat. Nam ille in populum, iste in multitudine gentium*”. Na tradução tanto quanto no original, se enfatiza a promessa aos judeus (pela carne) e aos cristãos (pela fé). Em ambos os exemplos, o destaque das partes que justifica a superioridade dos cristãos está claramente salientado. V. também AGOSTINHO, *A cidade de Deus*. Ed. Vozes; op. cit., 16:42, p. 268. Nesta versão o trecho foi traduzido assim: “Sei, filho, sei. Este será pai de um povo e será exaltado. Mas o irmão mais moço que ele será maior que ele. Sua linhagem estender-se-á a muitas nações. Eis de novo duas promessas distintas. Um será pai de um povo; o outro, de muitas nações”. O destaque no texto também salienta os significados. Isidoro utilizará também desta análise.

misericórdia e sem violência.¹⁰⁰ Mesmo assim, sua teoria do povo testemunha servirá de estímulo para vários atores da História tentarem ajudar a Deus, em seus planos escatológicos, acelerando o Final dos tempos, ao promoverem a conversão forçada dos judeus.¹⁰¹ E não podemos esquecer que Agostinho combateu diversos grupos hereges: o pelagianismo, o maniqueísmo e o donatismo. Tentou dialogar e convencer estes dissidentes, mas deparou-se com extrema firmeza e radicalismo, da parte dos donatistas, por exemplo. Lutas ferrenhas foram travadas e igrejas foram destruídas, sendo muitos fiéis maltratados pelos donatistas.¹⁰² Agostinho reconheceu que a linguagem de amor e da razão não funcionava. Diante do radicalismo, no início do séc. V, admite o direito ao amargo “*compelle intrare*”.¹⁰³ Segundo Franzen, em função das difíceis relações com os donatistas, foi o “primeiro a justificar, do ponto de vista bíblico, o recurso à violência em questões de fé”.¹⁰⁴ Justamente Agostinho, teólogo que define sua conversão como o resultado do apelo da graça divina, após ter sido maniqueísta por tantos anos, abre esta “porta para a violência”, mesmo sem ter nunca legitimado a pena máxima pela heresia. Esta breve reflexão sobre a Patrística e sua relação com os judeus, serve de referência para analisarmos a posição de Isidoro em relação aos judeus e ao Judaísmo que faremos nos trechos 2.2.2 e 2.2.4.

¹⁰⁰ Agostinho, Tratado contra os judeus, 15 IN: PL, t. 42, col. 63. V. também FLANNERY, op., cit., p. 69.

¹⁰¹ FLANNERY, op. cit., loc.cit. “A história viria a produzir muitos que encontrariam a inspiração nessa teoria, e encontrariam justificativa em ajudar o Todo Poderoso em Seu suposto plano para os judeus agravando-lhes os infortúnios”. RUNES, D. **El judío y la cruz**. Buenos Aires: Candelabro, s.d., p. 41 crê que Jerônimo e Agostinho sejam os pais da Inquisição medieval, pois acreditam que os judeus, na sua incompreensão das Escrituras: “... inducen a los cristianos a la herejia. Por tal razón, se los debe enjuiciar con la mayor severidad hasta que se conviertan a la fe verdadera”.

¹⁰² FRANZEN, op. cit., p.102-103.

¹⁰³ Id., Ibid., p. 103-104.

¹⁰⁴ Id., Ibid., p. 104. O trecho bíblico em que se baseia é Lucas, c. 14, v. 23, que diz: “Sai pelos caminhos e cercados e obriga-os a entrar (*compelle intrare*), para que minha casa fique cheia”. Uma pessoa fizera um banquete e os convidados arrumam desculpas para não entrar no mesmo. De maneira errônea na opinião de Franzen, Agostinho “viu aí o convite a forçar hereges e pagãos relutantes a entrar pela violência na Igreja”.

2. DESENVOLVIMENTO

2.1 A monarquia hispano-visigótica: a busca da unidade e da legitimidade

2.1.1 Antecedentes

Tácito e César já nos falavam dos germanos. O primeiro, em “Germânia”; e o segundo, na renomada “Guerra da Gália”. A presença de bárbaros germânicos no “*limes*”¹⁰⁵ do Império era uma constante, desde o século I d.C. A ameaça de invasões sempre existiu, mas tornou-se mais aguda a partir dos séculos seguintes.¹⁰⁶ O final do século IV é o momento inicial de um processo de invasões bárbaras que alteram a estabilidade da *Pars Occidentalis* do Império e acabam por decretar a falência do poder imperial na região.¹⁰⁷ Inicialmente são feitos pactos, entre os romanos e os invasores, mas em pouco tempo estes obtêm cada vez mais poder e adquirem, na prática, soberania plena em terras do Império. Após a queda do Império do Ocidente (476), nem se preocupam em prestar contas ao imperador oriental que ainda governa em Constantinopla. Surgem diversos reinos bárbaros: ostrogodos, vândalos, suevos, visigodos e francos. Esses territórios mantêm estatutos jurídicos distintos para os invasores germânicos, minoria numérica, e para a população romana demograficamente superior. Enquanto a parcela germânica da população é regida pelo direito consuetudinário dos invasores, a população romana prossegue sob o direito até então vigente no Império

¹⁰⁵ *Limes*, ou limite do Império Romano, não só delimita as fronteiras político-militares, mas também assinala as fronteiras culturais entre a civilização e a barbárie. V. FRIGHETTO, *Infidelidade e barbárie*, op. cit.

¹⁰⁶ FERNANDEZ, E. M. *Los germanos y las grandes invasiones*. Bilbao: Moreton, 1968, p. 22, lembra que nem todos os barbaros eram germânicos, e. g. ,os eslavos e os hunos.

¹⁰⁷ FRIGHETTO, *Cultura e poder*, op. cit., c. 2, p. 45 et seq.

Romano (*Codex Theodosianus*).¹⁰⁸ Os bárbaros, especificamente os visigodos, serão herdeiros do território imperial, da lei, aí em vigor e do preconceito jurídico inserido na *Lex* romana em relação à minoria judaica.

Inicialmente descreveremos a aparecimento dos visigodos no mundo romano, sua penetração e expansão dentro do *limes*, e seu estabelecimento no sul da Gália e, posteriormente, na Hispânia. Analisaremos a busca de estabilidade política e de aproximação entre os invasores visigodos e seus súditos hispano-romanos.

2.1.2 Das origens ao estabelecimento na Hispânia: os visigodos

Os visigodos apareceram na História romana de maneira gradativa. Vivendo na fronteira nordeste do Império, próximo ao Danúbio, não tardaram em intercambiar produtos e saberes com o mesmo Império. Denominados bárbaro-germânicos, cedo foram influenciados pela romanização.

Fugindo dos hunos, os visigodos recebem abrigo dentro do *limes* do Império, na região norte dos Bálcãs, mas são oprimidos pelos romanos, reagem e se tornam protagonistas e vencedores da batalha de Andrinopla (378 d.C.), que muitos autores consideram o início da era das grandes invasões bárbaras.¹⁰⁹ Sua peregrinação pelo Império se estenderá por vários anos: inicialmente permanecem por um demorado período na Península Balcânica. São vistos como um perigo para a civilização e descritos em várias obras contemporâneas.¹¹⁰

¹⁰⁸ *Codex Theodosianus* é uma coletânea de leis imperiais dos séculos III e IV e do início do séc. V. organizada e editada por Teodósio II em c. 438 d.C. Utilizamos a edição de MOMMSEN, & MEYER, **Codex Theodosianus**, op. cit. A edição original é do século XIX.

¹⁰⁹ FERNANDEZ, op. cit., p. 66-67; OLIVEIRA, op. cit., p. 48; HEERS, J. **História Medieval**. 2.ed., Rio de Janeiro, S.Paulo: Difel, 1977, p. 13. Alguns denominam a batalha Adrianópolis, Andrinópolis e também Andrinopla.

¹¹⁰ Entre outros há as Epístolas de Jerônimo, Jordanes (*De rebus Geticis* ou *Getica*) uma obra escrita no séc. VI que descreve os feitos dos godos. Isso sem falar de Paulo Orósio na sua obra “Os sete livros de história contra os pagãos” em que segue a senda de Agostinho, seu inspirador e de certa forma mestre. Orósio afirma que os godos que naquele momento se figuravam como inimigos poderosos e causadores da tragédia da queda do Império, que estava se consumando, poderiam vir a governar e ser um instrumento de Deus. Orósio e Agostinho, de alguma maneira inspiram as obras históricas isidorianas. Abordaremos a esta afirmação no c. 3,

Detidos pelo *magister militum occidentalis*, o general vândalo Estilício (403 d.C.), não tardam a investir sobre a Itália, após a morte do mesmo Estilício (408 d.C.).¹¹¹ Após três tentativas, tomam e saqueiam Roma em 410, sob o comando de Alarico. Desde o período republicano, a Cidade Eterna nunca vira tropas estrangeiras adentrar seus portões.¹¹² Essa conquista abalou o mundo antigo. A obra de Agostinho “Cidade de Deus” tem neste evento seu motivo inicial, mesmo sendo uma obra teológico-filosófica.¹¹³ Para acalmar os visigodos, o imperador Honório sela um acordo com Ataulfo, sucessor de Alarico: este se torna aliado e combate outros povos que haviam invadido o Império. Este *foedus*¹¹⁴ permite o estabelecimento dos visigodos, na Aquitânia, e posteriormente a criação do reino visigodo de Tolouse. Algumas décadas permitiram a consolidação da presença visigótica na Aquitânia. Essa presença cessa com a batalha de Vouillé (507) na qual o rei franco Clóvis, recém-convertido ao catolicismo, derrotou de maneira fragorosa o exército visigodo sob o comando de Alarico II e extinguiu o reino visigodo tolosano. Em todo esse longo período

quando falarmos da história isidoriana. IN: QUADROS, A. & GOMES P. **A teoria da história em Portugal**. Lisboa: Espiral, s.d., v. I, p. 148-150.

¹¹¹ FERNANDEZ, op. cit., p. 70-72; OLIVEIRA, op. cit., p. 53-57.

¹¹² FERNANDEZ, op. cit., p. 73-78; OLIVEIRA, op. cit., p. 57-59. Os últimos estrangeiros que tomaram a cidade de Roma datavam do séc. IV (c. 381 a.C.) e foram os gauleses. Roma seria ainda saqueada pelos vândalos e pelos ostrogodos, no mesmo século V d.C.

¹¹³ QUADROS & GOMES, op. cit., v. I, p. 146-148 dizem que: “Santo Agostinho, preocupado em refutar doutrinariamente a tese muito divulgada depois da tomada de Roma por Alarico, de que o Cristianismo, descreditando o paganismo, trouxera a ruína do Império e da civilização, foi muito mais teólogo do que historiador”. Atribuem a Agostinho a criação da filosofia da História. INÁCIO, I. C. & LUCA, T. R. **O pensamento medieval** São Paulo: Ática, 1991, p. 29-32, refletem sobre a relação da queda de Roma na obra agostiniana.

¹¹⁴ *Foedus*: Tratado, aliança, pacto, união, convenção. ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. Tradução de J. Oroz Reta & E. A Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, L. 1, c. 27, v. 7 diz que “...*foedus quod es pactum...*”. Significa, portanto, pacto ou aliança. Na mesma obra, adiante, no L. 7, c. 2, v. 4, Isidoro relaciona pacto (*foedus*) com fé. Diz que em sentido próprio se aplica o termo fé ao cumprimento do que se disse e se prometeu. Assim Isidoro relaciona fé e *foedus*. Diz que isso ocorre, pois, se trata de um pacto entre Deus e o homem: “*Et indes fides vocata, ab eo quod fit illud quod inter utrosque placitum est, quasi inter Deum et hominem; hinc est foedus*”. Esta correlação é típica da concepção isidoriana e tem efeitos na sua concepção política. Utilizamos duas versões das Etimologias, ambas da BAC, sendo uma de 1982 (citada acima) e outra de 1951, que citaremos adiante. Para diferenciá-las, se necessário, colocaremos o ano de edição. Assim também citaremos a obra da seguinte maneira: ISIDORO, **Etim**. Usaremos o mesmo critério para as demais obras de Isidoro.

(378-507), os visigodos são dirigidos por reis eleitos pela assembléia de guerreiros. Como já descrevia Tácito, o rei germânico congregava sob seu comando todos os guerreiros dispostos a lutar ao seu lado e selava com eles juramentos e votos de lealdade.¹¹⁵ As características pessoais do candidato são fundamentais: coragem, liderança e força física. Um aspecto fundamental é a necessidade de obter saque e pilhagem para poder repartir com seus seguidores.¹¹⁶ Isso exige do líder (rei) botins ou uma riqueza pessoal para conseguir apoio e lealdade de seus seguidores. Surgem vínculos de caráter pessoal, superando os laços de parentesco. A acumulação privada de bens leva a uma hierarquização social e diferenciação entre os diversos guerreiros. A eleição, feita pela assembléia tribal através do voto de todos os guerreiros, gradualmente se reduz a um corpo de eleitores do rei, os *optimates* ou nobreza.¹¹⁷ Os dois primeiros reis deste período, Alarico e Ataulfo, além de reis, são também representantes do governo romano, através do *foedus*, acordado com Roma. São tanto *rex gothorum*, eleitos pelos guerreiros, quanto aliados do Imperador. Esse processo de destribalização do poder é lento e gradual, mas define uma nova sociedade: oligárquica, hierarquizada e monárquica.¹¹⁸ O processo culmina com a imposição de uma dinastia real, ligada à família dos Baltos¹¹⁹ e com a criação do primeiro *regnum* latino-bárbaro¹²⁰ no interior da *Pars Occidentallis* do Império. Dessa forma se mantêm simultaneamente um princípio eletivo tribal e tradicional e uma dinastia. Isso afetará,

¹¹⁵ TÁCITO, *Germânia*, 14, 2.

¹¹⁶ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 21.

¹¹⁷ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 21-22. Ressalta o papel dos nobres e seu poder de eleger e destituir o rei. Essa debilidade do monarca será refletida nas relações de dependência e na dificuldade de obter estabilidade à Coroa e, de criar uma dinastia.

¹¹⁸ Id., Ibid., loc. cit.

¹¹⁹ Id., Ibid., p. 37. Apesar de alguns contratemplos, se firma uma sequência de reis desta família: Alarico, Ataulfo, Valia, Teodorico I e II, Eurico e Alarico II.

¹²⁰ Id., Ibid., p. 41. Afirma: "... *el acuerdo del 418 legitima jurídicamente la ocupación de tierras galas por parte de los visigodos...la constitución de su primer regnum latino-barbárico en el interior de las fronteras del Imperio*".

posteriormente, nas relações de poder da monarquia hispano-visigótica de Toledo. Após a derrota de Vouillé (507), o reino visigótico se transfere para a Hispânia, mantendo na antiga Gália apenas a província Narbonense. O processo de ocupação da Península Ibérica se define nas três primeiras décadas do séc. VI, com grandes dificuldades, sendo feito por grupos de nobres que vão ocupando espaços e dominando a Hispânia.¹²¹ Isso fortalecerá muito os grupos nobiliárquicos e criará hábitos e tradições de autonomia que dificultarão o fortalecimento de um poder central estável e com continuidade dinástica. A própria existência do reino visigodo depende inicialmente do rei ostrogodo Teodorico, o Amalo.¹²² As tendências mais notáveis neste período inicial de ocupação são: a) um lento processo de consolidação da instituição monárquica; b) solidificação do conceito do público no universo cultural visigodo; c) consolidação de uma estratificação do corpo social, tornando-se os chefes guerreiros proprietários de terras; d) um longo período de instabilidade política que cessa com a ascensão e o reinado de Leovigildo; e) um processo de confrontação com inimigos externos-francos e bizantinos-e com povos radicados na Península Ibérica-vascos (vascones), suevos e muitos outros; tudo isso direcionado para a unificação territorial do espaço sob um único monarca; f) territorialização da lei e do poder público, visando unificar as populações hispano-romanas com as bárbaro-germânicas, sob um só reino e uma

¹²¹ Id., Ibid., p. 128. Afirma que não há *foedus* que justifique esta ocupação da *Hispania*. A ocupação foi liderada pela nobreza e só mais tarde um poder régio se estabelece na região. Havia partes ocupadas por Eurico, na Tarraconense (c. 472-473). A presença visigoda na *Hispania*, anterior a 507, era pequena. Diz: “...*en el momento de máxima debilidad del poder real, es de suponer que al menos después del 507, los desplazamientos a la Península tuvieron un carácter marcadamente aristocrático*”.

¹²² GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989, p. 87-88. Teodorico reinará de 507 a 526, quando morre. Seus sucessores são Amalarico (526-531), Teudis (531-548) e Teudiselo (548-549). É denominado um período de “supremacia ostrogoda” (termo de Garcia Moreno). A reconquista de Justiniano acaba com o domínio ostrogodo, mas cria uma nova problemática: a presença bizantina no Mediterrâneo Ocidental.

só lei; g) unificação da população sob uma religião comum e unificadora¹²³. Estas tendências servirão para direcionar nossa reflexão na análise do processo de consolidação e da posterior crise da monarquia visigótica. Um dos efeitos destas tendências foi a adoção, simplificação e redução das leis romanas.

2.1.3 A legislação no reino visigodo ariano (tolosano e toledano)

Os visigodos haviam sido convertidos ao cristianismo ariano,¹²⁴ seita considerada herética pela doutrina do cristianismo niceno ou católico.¹²⁵ Os vândalos, suevos e ostrogodos também eram arianos. Isso os diferenciava das populações da Hispânia submetidas a eles: os invasores eram bárbaros germânicos e de fé cristã-ariana; a população local era em parte romanizada e cristã católica, mas prevaleciam inúmeros bolsões de paganismo em toda a Península. Assim sendo, cada grupo tinha uma jurisdição civil e religiosa distinta, que os separava e distinguia. Inicialmente os reis visigodos não estimularam a aproximação dos dois grupos. Os visigodos tinham leis próprias baseadas nos seus costumes: um direito consuetudinário. Isso começa a se alterar, gradualmente, após alguns anos dentro do “*limes*”. O único código visigodo que conhecemos é o Código de Eurico. As leis aí contidas refletem a necessidade de adaptação dos antigos costumes góticos inadequados para as

¹²³ Estas conclusões se baseiam em GARCIA MORENO, op. cit., 1ª parte, c. II, p.85-100; ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 1988, p. 58-66; VALVERDE CASTRO, op. cit., 2ª parte, p. 127-176.

¹²⁴ Arianismo movimento teológico iniciado por Ário, presbítero de Alexandria, no início do século IV. Condenado como herético foi adotado por alguns elementos dentro da Igreja Católica. Questionava a Trindade e gerou grandes debates teológicos. Alguns de seus pregadores, liderados e orientados pelo clérigo godo Ulfilas, converteram os visigodos. Os burgúndios, os vândalos e suevos também se tornaram arianos. Isidoro em suas Etimologias, L. VIII, c. 5, cita algumas dezenas de heresias derivadas do Cristianismo, mas de maneira estranha se omite de citar o Arianismo. Seria uma omissão proposital para riscar o arianismo do cotidiano hispânico.

¹²⁵ A doutrina oficial da Igreja Católica, que foi determinada no terceiro Concílio de Nicéia (325). Após algumas divergências se consolida como doutrina oficial da Cristandade. Inúmeras seitas e divergências não aceitarão tal doutrina.

novas realidades no contexto do reino visigodo.¹²⁶ Um povo, outrora nômade, já vivia havia décadas sedentarizado e em contato com uma população em sua maioria romanizada e culturalmente diferenciada. A população romana era regida pelo *Codex Theodosianus*.¹²⁷ Neste havia leis romanas que proibiam casamentos mistos entre bárbaros germânicos e a população hispano-romana, mas a prática era outra. De maneira lenta e gradual, naturalmente, os nobres visigodos foram se aproximando da aristocracia senatorial romana e começaram a ocorrer casamentos e alianças entre os dois grupos de proprietários de terras. Os reis bárbaros, percebendo a necessidade de uma simplificação das leis, optam por reeditar as leis romanas em versões reduzidas, eliminando leis redundantes, inconsistentes ou desnecessárias diante das novas realidades. No reino visigodo de Toulouse, o último rei, Alarico II (484-507), promoveu a edição de uma coletânea de leis retiradas do *Codex Theodosianus*, denominada Breviário de Alarico (*Breviarium Alaricianum*).¹²⁸ Neste estão as primeiras leis relativas aos judeus, editadas por um rei visigodo. No Breviário, editado em 506, foram incorporadas algumas das leis vigentes no Império Romano, quando ocorreu a fixação visigótica nos territórios ocidentais.¹²⁹ De acordo com Orlandis, o rei Alarico II coletou cerca de dez leis relativas aos judeus, entre meia centena de leis existentes no

¹²⁶ ZIEGLER, A. K. **Church and state in visigothic Spain**. Washington: Catholic University of America, 1930 (dissertation), p. 58. Afirma: “*The codification was, doubtless, rendered necessary by the fact. that the old Gothic customs had become inadequate for the new life into which the nation had been suddenly introduced*”.

¹²⁷ V. nota 108. Para não repetir as explicações fizemos um glossário no final do trabalho, no qual o leitor poderá consultar expressões já explicadas sem ter que procurá-las no corpo do trabalho.

¹²⁸ Breviário de Alarico é o código de leis editado por Alarico II em 506 d.C., um pouco antes deste ser derrotado e morto pelos francos. Conhecido também como *Lex Romana Visigothorum*, foi uma recompilação dos textos aplicáveis, retirados do Direito romano oficial e destinados à população galo-romana ou hispano-romana. ORLANDIS, **História del reino**, op. cit., p. 172.

¹²⁹ JUSTER, J. The legal condition of the Jews under the visigothic kings. IN: **Israel Law Review**, v. 11, n. 2-4, p. 248-590, 1976, p. 259-260. Autor do início do século XX, reeditado em versão inglesa. Pioneiro dos estudos jurídicos sobre este tema. V. comentário na introdução.

Código Teodosiano.¹³⁰ O Breviário de Alarico II simplifica e adapta antigas leis do Código Teodosiano: as novas realidades exigiam certa adaptação e simplificação das leis romanas.¹³¹

Tem sido grande a polêmica e acirrado o entrechoque de opiniões, quando pesquisadores debatem a postura dos reis visigodos arianos diante de seus súditos judeus. Alguns historiadores judeus defendem a tese de que os bárbaros arianos eram mais tolerantes e separavam Estado e Igreja, admitindo que os soberanos desses povos chegaram a proteger seus súditos judeus de ataques da população cristã.¹³² Contrariamente, alguns autores, criticando esta visão, consideraram um mito a propalada tolerância dos reis visigodos arianos.¹³³

Certos autores, como González Salinero, adotam uma posição intermediária, afirmando que a posição dos governantes visigodos, em relação aos judeus no período ariano, realmente se alterou de maneira radical após 589,¹³⁴ mas não chegou a haver uma proteção dos súditos judeus, pelos monarcas arianos, que de fato, não enfatizando a unidade dos súditos, não pressionavam nem convertiam à força os judeus. As evidências com que nos deparamos nos aproximam mais desta última hipótese. Segundo o mesmo autor, as restrições aos judeus, no período ariano seriam, basicamente: coibir o proselitismo judaico,

¹³⁰ ORLANDIS, **História del reino**, op.cit., p. 305; V. PARKES, J., op. cit., p. 351; PIDAL, op. cit., (1985), p. 181.

¹³¹ ZIEGLER, op. cit., p. 59. Afirma: “*The old Roman law could not, however, be made applicable to the needs of the subject people and to meet the situation....*”

¹³² GRAYZEL, S. **A history of the Jews**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947, p. 300. “*Being different from the Roman Christians, they broke the relationship between the church and the government. They permitted each religious group complete freedom of worship and took particular pains to protect the Jews against attacks by the mob.*”

¹³³ ROTH, N. **Jews, Visigoths, and Muslims in medieval Spain**..., op. cit., p. 7.

¹³⁴ GONZALEZ-SALINERO, Catholic antijudaism, op. cit., p.123.

¹³⁵ a ocupação por judeus, de cargos que implicassem exercício de autoridade sobre cristãos e a manutenção de escravos cristãos.¹³⁶ Sabe-se que esta legislação não sofreu alterações ou emendas até a ascensão de Recaredo (589), o primeiro rei visigodo católico. Entre as leis incorporadas ao Breviário de Alarico, algumas relativas a escravos e ao proselitismo nos interessam. A primeira determina que o judeu que convertesse um não judeu livre ou escravo, ou seja, o circuncidasse, seria punido com a morte e o confisco de seus bens.¹³⁷ Essa lei é semelhante à outra do código Teodosiano, de onde foi retirada.¹³⁸ O Breviário não se refere ao ato de proselitismo como um crime “*lesa maiestatis*”, tal como se tornou sob os reis visigodos católicos. Tampouco se decretaram proibições impedindo os judeus de circuncidarem seus filhos e, de maneira geral, aos seguidores do Judaísmo, de fazê-lo. Nesse período, todo homem livre não judeu que fosse circuncidado seria punido com o exílio e o confisco de suas propriedades.¹³⁹ Os autores e responsáveis pela circuncisão, tanto o médico ou o *mohel*,¹⁴⁰ quanto quem promoveu o ato, seriam punidos: morte ao autor e exílio ou morte ao responsável.¹⁴¹ Nesse caso se inclui a circuncisão de escravos. Mas o escravo era considerado inocente e recebia a liberdade pelo “dano” que sofrera. Ademais os judeus foram excluídos de todos os *honores* e tudo que simbolizasse o poder. Mantiveram apenas a Cúria (decurionato), poder local em acentuada queda de prestígio. O fato mais preocupante aos olhos dos legisladores do Breviário, e que a lei tentava evitar, era

¹³⁵ Proselitismo é a conversão de novos elementos a uma crença, seita ou ideal. Os judeus no mundo antigo eram bastante atuantes na tarefa de converter novos seguidores. A Igreja receava que cristãos se tornassem judeus, através do proselitismo judaico.

¹³⁶ Id., Ibid, loc.cit..

¹³⁷ KATZ, op. cit., p. 43.

¹³⁸ C. Th., XVI, 7, 3

¹³⁹ *Breviarium Alaricianum, Pauli Sententiae* (BAPS), V, 24, 3– IN: ASSIS, I.T. **The jews of Spain: from settlement to expulsion.** Jerusalém: Hebrew University, 1988, p. 42.

¹⁴⁰ *Mohel* oficiante da circuncisão que pode ser um rabino, um médico ou qualquer membro da comunidade judaica que se especializou na execução deste ritual.

¹⁴¹ BAPS, loc.cit., IN: ASSIS, op.cit.

o de que um judeu não pudesse prender, torturar ou dominar um cristão, mesmo de nível inferior.¹⁴² Os tribunais judaicos autônomos seguem funcionando de acordo a lei judaica, mas ficam restritos a questões religiosas ou aos casos envolvendo apenas judeus, que optassem pelo mesmo tribunal. Qualquer caso envolvendo um judeu e um cristão deveria ser enviado a tribunais cristãos, ou seja, romanos.¹⁴³ As questões religiosas apresentam também semelhanças com o *Codex*. A mais controversa determina que os judeus não poderiam construir novas sinagogas, e se o fizessem, seriam entregues às autoridades católicas.¹⁴⁴ Sendo a classe dominante composta prioritariamente pela nobreza visigoda, formada por arianos, como explicar o confisco das novas sinagogas pelas autoridades católicas? Entendemos que isto se deveu ao fato de Alarico, que era ariano, empregar juristas romanos e católicos para compor o *Breviário*, e estes não viam nenhuma razão para mudar o texto teodosiano. No *Breviário*, mantém-se o direito de os judeus celebrarem suas festas e tradições, guardarem o sábado ou *Shabat*,¹⁴⁵ fazerem a leitura ritual do Pentateuco ou *Tora*,¹⁴⁶ nos sábados e festas religiosas, e o respeito pela suas leis dietéticas ou *Kashrut*.¹⁴⁷ O *Breviário* chega a determinar que não seriam citados, em suas festas e no *Shabat*, para depor em tribunais nem prestar qualquer tipo de serviço ou trabalho.¹⁴⁸ Uma das questões mais instigantes a nosso ver seria a das relações entre judeus e cristãos no cotidiano. Como sabemos que nossas fontes são na maioria jurídicas, temos que fazer um

¹⁴² PARKES J., op. cit., p. 352; PIDAL, (1940), op. cit., p. 181.

¹⁴³ PARKES J., op.cit., p. 351/352, diz: “*Lawsuits which did not affect religious questions were to be dealt with Roman courts...*”; PIDAL, op. cit., 183/184, diz: “*El Breviário establece ya para todos los casos mixtos, es decir entre cristianos y judios, la sumisión a los tribunales cristianos...*”

¹⁴⁴ PARKES J., op.cit., p. 352 baseado na terceira *Novella*, 3, 5.

¹⁴⁵ *Shabat* é o sétimo dia da Criação, dia do descanso. V. glossário.

¹⁴⁶ V.glossário.

¹⁴⁷ *Kashrut* são as normas dietéticas judaicas com diversas regras e proibições. Impede o consumo de certos alimentos como, por exemplo, carne de porco, frutos do mar, etc; proíbe misturar numa refeição derivados de leite e carne, chegando a separar utensílios de leite e de carne, e regula o abate de animais para minimizar seu sofrimento.

¹⁴⁸ PIDAL (1940), op. cit., p. 181; JUSTER, op. cit., p. 391-405

exercício de reflexão para entender como o povo e o clero viam os judeus. Para tanto, vamos recorrer a dois concílios da Igreja Católica, anteriores a 589. O primeiro é o Concílio de Elvira (*Iliberris/ c. 306*), um pouco anterior à ascensão de Constantino.¹⁴⁹ Neste, temos cânones relativos aos judeus: no cânone 16, proíbem-se os casamentos entre judeus e mulheres cristãs; no 49, proíbe-se que judeus abençoem os frutos e os campos de cristãos; no 50, proíbe-se que cristãos realizem refeições em conjunto com judeus; o cânone 78 proíbe o adultério de cristãos casados, com mulheres judias ou pagãs.¹⁵⁰ O segundo é o Concílio de Agde, que decretou dois cânones relativos aos judeus. O primeiro trata das falsas conversões de judeus ao cristianismo: isto demonstra que o problema da apostasia e do cripto judaísmo não se inicia com Sisebuto em 616, mas é anterior. O segundo cânone proibia as ceias comuns entre judeus e clérigos, repetindo decisão de um concílio anterior realizado em Vannes, na Bretanha. Em Agde, amplia-se a proibição para os leigos. Se os judeus diziam que o alimento dos cristãos era impuro, baseando-se nas normas dietéticas da *Kashrut*, o mesmo era decretado de maneira inversa, anatematizando o alimento dos judeus para os clérigos e depois para os leigos.¹⁵¹ As proibições dos três concílios demonstram que havia relações cordiais entre judeus e cristãos. O mesmo, como vimos, ocorre no âmbito conjugal. Alguns casos de casamentos entre judeus e cristãos deveriam ocorrer. Eram denominados casamentos mistos, e o Breviário manteve a equiparação deste ato como sendo adultério,¹⁵² seguindo os critérios vigentes na legislação romana. A vigência de leis que impedem os casamentos aponta para sua existência. A endogamia não devia ser a norma absoluta dos casamentos judaicos. A relação entre judeus e cristãos, nesse período,

¹⁴⁹ ORLANDIS, J. & RAMOS LISSON, D. **Historia de los concílios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986, c. I, p. 23-63, analisa minuciosamente diversos temas entre os quais a data do Concílio e as leis antijudaicas.

¹⁵⁰ ASSIS, op. cit., p. 40-41 (can. 16, 49, 50 e 78). V. PARKES J., op.cit., p. 174-175.

¹⁵¹ PARKES J., op. cit., p. 320 citando o can. 12 do concílio de Vannes e o can. 40 do Concílio de Agde.

¹⁵² PIDAL (1940), op. cit., 183; PARKES J., op. cit., 351. Baseado no Breviário 3.7.2 e 9.4.4 .

pode ser enfocada por outra perspectiva, não explorada de maneira suficiente até hoje. O cânone 49, do Concílio de Elvira, como afirmamos, proibia que judeus abençoassem os frutos e os campos de cristãos. Esta proibição indica que se tratava de uma atitude praticada por fiéis da Igreja. Qual é o significado desse ritual? Do ponto de vista teológico, seria uma aberração: um infiel que não acreditava em Cristo ter poderes sobrenaturais e poder influir na fertilidade da terra. A crença na magia dos judeus não é nova. Em obra editada em 1939, e considerada pioneira, Trachtenberg formulou e definiu as origens deste conceito no mundo pagão.¹⁵³ Para combater este suposto poder religioso judaico, profundamente enraizado nas mentes da população rural, semicristianizada, a Igreja lançava inicialmente anátemas e proibições, tais como o cânon acima citado. A evolução desse processo acarretará na conceituação deste poder como maligno. A construção de uma suposta concepção da malignidade judaica remonta ao período que ora analisamos.

Outro aspecto a ser analisado seria o autogoverno judaico. Este sempre fora permitido pelas leis romanas, mesmo no *Codex*. Assim sendo, o Breviário, simplificando e reduzindo a quantidade de leis, manteve o princípio de respeitar, num certo grau, o direito de autonomia judaica. Os judeus seguem controlando a vida interna de suas comunidades (*kehilot*), tendo leis religiosas separadas e podendo julgar casos cíveis e penais dentro do grupo, sob as leis judaicas,¹⁵⁴ a prática de seus rituais, suas orações e festividades, e o direito de manter suas sinagogas.

¹⁵³ TRACHTENBERG, J. **Jewish magic and superstition**: a study in folk religion. New York: Behrman's House, 1939, p. 11, onde afirma: "*For if Jews were not the malefic sorcerers that Christian animosity made them out to be, they still possessed an ancient and honorable tradition of magic which had been solicitously nourished until in the Middle Ages it reached its highest stage of development*". Na Idade Média esta fama servirá de pretexto para uma posterior demonização dos judeus.

¹⁵⁴ Seria inexacto dizer que a lei Oral, discutida e escrita nas academias da Babilônia, o código judaico denominado *TALMUD* babilônico, determinasse o cotidiano e a legislação das comunidades (*kehilot*) judaicas da Espanha. Os judeus na Península Ibérica deviam conhecer o Talmud da Palestina (também denominado

Quando observamos a população do reino hispano-visigodo de Toledo, percebemos que não era homogênea: de um lado, visigodos arianos; de outro, os *cives romani*: hispanos romanos católicos ou pagãos e os judeus. Com a manutenção da lei romana do Baixo Império, manteve-se a distinção entre os grupos e dificultava-se a integração social dos invasores germânicos e as populações que habitavam a Hispânia, na época das invasões. Essa lei separava os visigodos arianos dos hispano-romanos católicos. Essa dicotomia jurídica e religiosa dividia a população do reino, gerando um problema político e social para o fortalecimento da monarquia e da unidade política e social.

Os visigodos são um elemento etnicamente e religiosamente estranho em relação aos seus dominados. Podemos estimar que se tratava, de um lado, de cerca de 200 mil pessoas¹⁵⁵ de língua germânica convertidas à seita ariana;¹⁵⁶ de outro lado, de uma população de cerca de oito milhões de almas, de língua latina, católicos trinitários¹⁵⁷ ou pagãos.¹⁵⁸ Os dominadores bárbaros eram, portanto, minoria. A postura dos bárbaros era geralmente tolerante com os povos dominados, para com sua religião e sua cultura. Mas a legislação era explícita ao separar os bárbaros dos hispano-romanos. Tratava-se de dois grupos com leis separadoras e diferenciadoras. A unidade da população era importante para o governante que pretendesse a unidade política e o reino fortalecido.

“de Jerusalém”). O relativo isolamento não permitiu o surgimento de academias talmúdicas e a difusão do Talmud babilônico na Espanha se deu sob o domínio islâmico.

¹⁵⁵ ORLANDIS, **História del reino**, op. cit., p. 187-188 Estima este valor, ainda que seja um calculo difícil de comprovar.

¹⁵⁶ V. glossário.

¹⁵⁷ Trinitários adeptos da doutrina da Santíssima Trindade adotada pelo credo de Nicéia (325 a C.) e mantida posteriormente como doutrina oficial da Igreja católica através dos tempos.

¹⁵⁸ A presença do paganismo é incontestável. O trabalho de Martinho de Braga no reino suevo é a demonstração deste problema. O mesmo se deu com Valério de Bierzo, no final do século VII. V. diversos artigos de FRIGHETTO, R. tais como: O modelo de *Vir sanctus* no pensamento de Valério de Bierzo. IN: **Helmantica** XLVIII/145-146, Salamanca, 1997, p. 59-79.

2.1.4 Leovigildo e Recaredo: da unificação territorial à unidade religiosa

O cronista eclesiástico Gregório, bispo de Tours, que viveu no reino franco durante o século VI (m. c. 594), com certa ironia e crítica descreve o “detestável costume dos visigodos de assassinar seu rei e pôr outro em seu lugar”, quando este deixasse de lhe agradar.¹⁵⁹ Gregório de Tours é francamente favorável aos reis merovíngios e claramente adversário do reino visigodo. Seria esta afirmação correta ou mera propaganda antivisigoda? As listas de reis depostos e/ou assassinados atestam que há certa razão nesta afirmação. O século VI é um período de crise para a instituição monárquica, no reino visigodo-toledano, e também é o momento do início de sua construção e consolidação. O último descendente dos Baltos morre em 531.¹⁶⁰ Seguem-se dois reis de origem ostrogoda.¹⁶¹ Na sequência ocorre uma luta pelo poder régio entre dois nobres pretendentes: Agila e Atanagildo. Este processo culmina com a busca de apoio dos bizantinos por parte de Atanagildo. Esse apoio custou a ocupação de parte da Bética e da Cartaginense e permitiu a criação de um enclave bizantino que só desapareceria no reinado de Suintila em 625. Obviamente, este conflito enfraqueceu ainda mais o rei diante dos clãs nobres que foram fundamentais na ocupação da *Hispania*. A monarquia fragiliza-se, ficando sujeita a poderosos senhores nobres.¹⁶² Acreditamos que este conflito entre poder monárquico e a nobreza proprietária de terras sempre esteve presente na vida política do reino visigodo. O reinado de Atanagildo se encerra com sua morte (567): a primeira morte de um rei

¹⁵⁹ ORLANDIS, J. **Historia de España**: la España visigótica. Madrid: Gredos, 1977, p. 161; VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 130. O trecho de Gregório de Tours está na *História Francorum*, 3. 30.

¹⁶⁰ ORLANDIS, **Historia del reino**, op. cit., p. 62. Trata-se de Amalarico.

¹⁶¹ Id., Ibid., p. 62-66. Trata-se de Theudis e Theudisclo. Orlandis também os denomina ostrogodos.

¹⁶² VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 131, afirma: “*A esta extrema situación de atomización del poder político se había llegado como resultado lógico del modo en que se efectuó el asentamiento visigodo en la Península que al dar lugar al fortalecimiento económico, social y político de los nobles visigodos convirtió al rey en un mero primus inter pares*”.

visigodo, desde Alarico II, que não ocorreu de forma natural e não violenta.¹⁶³ O seu sucessor foi Liuva, que, por pressões e conflitos com a nobreza, acabou por nomear seu irmão Leovigildo sucessor e associado na coroa. Liuva ficou com o governo da Gália Narbonense (transpirenaica) e deixou com Leovigildo o governo do “reino da Hispânia citerior”.¹⁶⁴ Ao iniciarmos a análise do reinado de Leovigildo (568-586), parece-nos necessário descrever quais seriam as nossas fontes para analisar este período. Uma delas é João de Biclaro ou Biclarense. Nascido em *Scallabis* (atual Santarém, em Portugal), numa família goda de credo católico, viveu sete anos em Constantinopla, onde conheceu o cerimonial e a estrutura administrativa do Império Bizantino, no período pós-Justiniano, com toda a ideologia da Reconquista¹⁶⁵ ainda muito presente. Voltou ao reino visigodo no período da revolta de Hermenegildo, tendo sido exilado e tido contacto com outras terras ibéricas além da sua Lusitânia. Fundou o mosteiro de Biclaro e foi bispo de Gerona (591).¹⁶⁶ Sua obra maior foi a “*Crônica*” ou “*Chronicon Ioannis Biclarensis*”, contemporânea dos fatos que narra.¹⁶⁷ Trata-se de obra baseada numa concepção romana centrípeta da História universal, e seguramente foi a fonte principal da *Historia* de

¹⁶³ Id., *Ibid.*, 1ª parte, cap. III, diz que foram todos mortos, geralmente assassinados. Gregório de Tours tinha fundamento na sua afirmação. Isidoro na sua “*Historia Gothorum*”, confirma este regicídio. (Amalarico, c. 40; Teudis, c. 43; Teudisclo, c. 44; Agila, c. 46). Isidoro também afirma que Atanagildo morreu de morte natural (c. 47). Utilizamos a edição de: ISIDORO DE SEVILHA: *Las Historias de los godos, vándalos y suevos*. Ed. C. Rodrigues Alonso, León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975. Faremos a referência a obra e à esta edição como ISIDORO, **Hist.**

¹⁶⁴ JOÃO DE BICLARO. *Crônica*. IN: CAMPOS, J. (introd., texto crítico e comentários) **Juan de Biclaro, obispo de Gerona: su vida y su obra**. Madrid: CSIC, 1969, p. 24 e 131. Na versão latina diz: “...*in regnum citerioris Hispaniae constituitur...*” (p. 80). Em seguida frisa seu casamento com a viúva de Atanagildo, a poderosa Goswintha. Na edição há duas versões parecidas, daí citamos dois locais. Citaremos apenas como JOÃO DE BICLARO, **Crônica**.

¹⁶⁵ Não há relação com a Reconquista Ibérica. Trata-se da tentativa de restaurar o Império, através da (re) conquista dos territórios perdidos aos bárbaros, ou seja, a *Pars Occidentallis* do Império. V. FERNANDEZ, *op. cit.*, p. 126-131.

¹⁶⁶ GARCIA MORENO, *op. cit.*, p. 113.

¹⁶⁷ ORLANDIS, **Historia del reino**, *op. cit.*, p. 17; GARCIA MORENO, **Historia de España**, *op. cit.*, p. 113.

Isidoro.¹⁶⁸ O Biclarense traça paralelos entre o Império e o reino visigodo, em alguns aspectos: a) aspecto quantitativo: existe certo equilíbrio entre o número de notícias que falam do Império e do reino visigodo; b) aspecto da estrutura do texto: as notícias aparecem alternadas, falando ora de Bizâncio e ora do reino toledano; c) aspecto temático: fala de temas políticos ou religiosos relativos a cada um dos objetos; d) aspecto ideológico: sua crônica se estrutura em dois eixos, o imperialismo romano e o particularismo visigodo.¹⁶⁹ Aclara as diferenças entre os dois, e aproveita-se do modelo bizantino imperial para identificar o novo modelo político, autenticamente hispânico. Está clara sua intenção de descrever o processo de unificação política e espiritual da Península Ibérica.¹⁷⁰ Seu relato é breve, conciso, e tenta aparentar imparcialidade. Ainda assim alguns de seus termos denotam certa aceitação do fato de que a Hispania era uma unidade geográfica e que sua unidade era um direito da monarquia visigoda.¹⁷¹ A Crônica do Biclarense utiliza um verbo que exprime a legitimidade da tomada de praças fortes por Leovigildo: *revocare* que significa “retomar” ou “voltar a um estado anterior” ou “reconquista”.¹⁷²

As outras fontes contemporâneas são os dois Gregórios. O papa Gregório Magno e o bispo Gregório de Tours, já citados anteriormente. Ambos têm informações de fontes que presenciaram certos fatos e que lhes narraram. O fato é que eles mesmos nunca estiveram na Hispânia. O papa tem uma visão da revolta de Hermenegildo contra seu pai Leovigildo,

¹⁶⁸ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 113. Descreve sempre o que ocorreu no Império e depois o que ocorreu na Espanha visigoda. Os anos são denominados pelos reinados: imperadores e depois os reis visigodos (geralmente Leovigildo).

¹⁶⁹ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 157.

¹⁷⁰ Id., Ibid., loc. cit.

¹⁷¹ Id. Ibid., p. 161. “...*el Biclarense pone de manifesto que los visigodos son considerados los dueños legítimos de unos territorios que sólo circunstancialmente están en poder de los invasores imperiales*”.

¹⁷² JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., na tomada de Medina Sidonia (571) diz: volta a referida cidade ao domínio dos godos (*memoratam urbem ad Gothorum revocat iura*); na tomada de Córdoba (572) diz; “...volta ao domínio dos godos...” (...*in Gothorum dominium revocat*). O termo *iura* sugere um direito.

que é bastante parcial, visto ter a parte “católica” sido derrotada. O papa discorda de seus bispos hispânicos e considera Hermenegildo um mártir.¹⁷³

O bispo de Tours é ainda mais suspeito: sua obra é uma tentativa de legitimação da monarquia merovíngia e de sua ocupação do meio-dia gaulês,¹⁷⁴ frente a qualquer irredentismo gótico. O bispo gaulês apresenta a monarquia visigoda ariana, “*como el mismo diablo encarnador de la herejía por antonomásia*”.¹⁷⁵ A outra fonte é a “Historia” de Isidoro, da qual falaremos com mais amplitude no trecho 2.3. Por ora analisemos os fatos e busquemos alguns dos traços da política monárquica de Leovigildo.

Leovigildo, habilmente, tratou de se casar com a viúva de Atanagildo, a poderosa e bem relacionada Goswintha.¹⁷⁶ Qual a importância deste casamento entre dois viúvos? É o início de uma breve dinastia que obtém progressos e consolidação da unidade política e fortalecimento da monarquia. A viúva trazia consigo algumas vantagens políticas: era a líder de uma poderosa clientela e constituía forte base de apoio ao novo rei.¹⁷⁷ O uso germânico de casamentos políticos não é estranho a quem tenha estudado o mundo antigo ou medieval: trata-se de uma busca de apoios e lealdades, seja de maneira externa (entre reinos e dinastias antagônicas), seja no âmbito interno de um reino, entre casas aristocráticas ou famílias poderosas.¹⁷⁸ Na sequência desse casamento, Leovigildo celebrará casamentos políticos, inicialmente, entre as filhas de Goswintha (de seu primeiro casamento com Atanagildo) e príncipes merovíngios. E mais adiante, matrimônios políticos

¹⁷³ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 114.

¹⁷⁴ Meio dia ou em francês *midi*, significa o sul ou os países meridionais. No caso, a Aquitânia tomada por Clóvis aos visigodos, herdeiros do *foedus* romano.

¹⁷⁵ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p.114.

¹⁷⁶ ORLANDIS, **Historia del reino**, op. cit., p. 70-71; GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 113 et seqs.

¹⁷⁷ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 94.

¹⁷⁸ VALVERDE CASTRO, op. cit., p.138. Autora frisa: “...con los matrimonios entre miembros de distintas casas reales se esperaban obtener lealtades recíprocas. La misma finalidad, aunque ahora en el ámbito de la política interna, tendría la unión entre representantes de distintas familias aristocráticas”.

entre seus filhos Hermenegildo e Recaredo com princesas francas: um destes resultou trágico e o outro não se consumou.¹⁷⁹ Do casamento de Leovigildo com Goswintha, também resultou outra vantagem política: o controle do tesouro real visigodo.¹⁸⁰ O valor do tesouro, desde o período das invasões, era “*el símbolo material por excelencia de la institucion monárquica y por lo tanto, legitimaba el rango real*”.¹⁸¹ Obtida a estabilidade interna, prossegue na sua obra. Leovigildo promove verdadeira transformação do reino visigodo toledano. Garcia Moreno apresenta uma discussão historiográfica entre dois autores: o primeiro entende o processo de unificação como coerente e contínuo;¹⁸² já o segundo entende que a crise originada pela desorganização e pela estrutura arcaica do Reino acabou gerando uma reação e uma remodelação do mesmo.¹⁸³ A necessidade de agir simultaneamente em todos os setores da sociedade e da política deve ter premido o monarca a atuar de maneira imediata nas questões militares e políticas mais urgentes, para mais tarde acertar as questões jurídicas, sociais e religiosas. A primeira tarefa de Leovigildo foi ocupar a maior parte do território e efetivar a autoridade régia. Durante o seu reinado, sufocou

¹⁷⁹ ORLANDIS, **Historia del reino**, op. cit., p. 77. Hermenegildo se casou com Ingunda, católica e filha do rei da Austrásia, Sigeberto e de Brunequilda (filha de Atanagildo e Goswintha) e que terá papel fundamental na crise político-religiosa do final do reinado de Leovigildo. O conflito entre a avó ariana (Goswintha) e a neta católica (Ingunda) terá influência na eclosão da revolta de Hermenegildo, contra seu pai. Já a tentativa de consumir o casamento de Recaredo com princesas francas não se deu: nem os tratos com a princesa Rigunthis (Neustria), nem com a princesa Clodosinda (irmã de Ingunda) chegaram a bons termos. Veio a casar-se com uma nobre visigoda, denominada Baddo.

¹⁸⁰ VALVERDE CASTRO, op. cit., p.139. A autora se baseia em obra de J. L. Nelson: “*A propos de femmes royales dans les rapports entre le monde wisigothique et le monde franc à l’époque de Reccared*”, **Concílio III de Toledo: XIV Centenario 589-1989**. Toledo: 1991, p. 465-476.

¹⁸¹ Id., Ibid., loc. cit.

¹⁸² GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p.114. O primeiro autor é Karl F Stroheker (c. 1937), que analisa a política de Leovigildo como contínua e coerente. A seu ver, as ações políticas, militares e administrativas foram tomadas antes da crise originada pela revolta do príncipe rebelde. Somente as ações políticas lançadas no campo da unidade religiosa foram causadas pela revolta, no seu entender.

¹⁸³ Id., Ibid., loc. cit.. O segundo autor citado por Garcia Moreno é Knut Schäferdiek (c. 1967), que contrapõe sua visão de que as reformas e as ações para a remodelação do Estado só foram ativadas pela constatação do arcaísmo das estruturas existentes, percebido por efeito da revolta. A unidade da população e do território, numa só Lei e num só governo, criando uma monarquia e um Estado “de fato”, só então se revela a Leovigildo como uma necessidade. Garcia Moreno tenta sintetizar as duas interpretações ou teses em uma só. (p. 115)

rebeliões e suprimiu autonomias diversas,¹⁸⁴ além de ocupar o reino dos suevos e submetê-los ao seu domínio.¹⁸⁵ Impediu que a Península se fragmentasse em pequenos reinos e enclaves. Só não conseguiu expulsar os bizantinos, que permaneceram na Cartaginense. Com a contenção dos bizantinos e dos francos e a submissão de suevos e outras tentativas de autonomia, pôde se dedicar à submissão da oposição reinante entre a nobreza, não alinhada com o monarca. Isidoro descreve na sua obra a política antinobiliária, com certo grau de crítica, à sua extrema crueldade: “... pois a todos os que viu que eram muito nobres e poderosos, ou lhes cortou a cabeça ou os enviou ao desterro, proscritos”.¹⁸⁶ A visão de Gregório de Tours é diferente: entende que Leovigildo tenta evitar as ações antimonárquicas daqueles que tinham o costume de atentar contra a vida dos reis.¹⁸⁷ As duas visões espelham uma mesma realidade: a política de Leovigildo tratou de fortalecer a monarquia diante de seus inimigos externos e internos, neste caso os nobres.¹⁸⁸ A política de fortalecimento do poder régio caracterizará todos os monarcas enérgicos no reino visigótico espanhol a partir de Leovigildo. Não era possível ser um monarca forte com uma nobreza poderosa e influente que interviesse nos assuntos do Reino.

¹⁸⁴ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p 97-104. Descreve todas as campanhas de Leovigildo. A luta contra o suevos foi feita em etapas e sua anexação só se deu após o apoio suevo à revolta de Hermenegildo; VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 142-144. Isidoro na sua *Historia* dedica um capítulo (trecho 49) aos feitos militares de Leovigildo, descrevendo todos os povos e rincões que submeteu. Todas estas vitórias e todas estas glórias foram ofuscadas pela impiedade do rei (*Sed offuscavit in eo error impietatis gloriam tantae virtutis*).

¹⁸⁵ Nas palavras do Biclarense, “submete a seu poder o povo, o tesouro e a pátria dos suevos, e a faz província dos Godos (585)” JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 29 e 137. (“...*Suevorum gentem, thesaurum et patriam in suam redigit potestatem et Gothorum provincia facit.*”)

¹⁸⁶ ISIDORO, **Hist.**, c.. 51, 1-8. “...*nam quoscum que nobilissimos ac potentissimos vidit aut capite truncavit aut proscriptos in exilium egit*”. Fica a clara impressão de que Leovigildo agiu de maneira cruel e desnecessária, matando gente inocente. Os confiscos dos bens dos punidos são considerados como espoliação ou rapina dos cidadãos (*rapinis civium*). Isidoro deixa sua posição bem clara no texto: era contrário aos confiscos.

¹⁸⁷ GREGÓRIO DE TOURS, *Hist. Francorum*, 4, 38 apud VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 144

¹⁸⁸ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 144-145. “...*un mismo programa político que tendía a fortalecer el poder de la monarquía visigoda en el conjunto de los territorios del reino*”.

Na sua obra unificadora, teve papel preponderante a reforma da legislação e sua atualização, diante das novas realidades. O resultado disso foi o *Codex Revisus*, ou seja, a revisão do antigo código de Eurico. Não há manuscritos integrais desse código, mas muitas de suas leis nos foram legadas através do *Fórum Iudicum* recesvindiano.¹⁸⁹ Entre outras leis, Leovigildo eliminou o artigo que concedia preponderância aos visigodos quando litigavam com um romano em questões de doações e vendas de bens. Outra lei alterada tem importância central na política de aproximação entre os hispanos-romanos e os visigodos. Leovigildo anulou a constituição dos imperadores Valente e Valentiniano que desde 370 impedia os matrimônios mistos entre os dois agrupamentos. Essa lei não espelhava a realidade social de fins do séc. VI. Já o rei Teudis se casara com uma nobre hispano-romana,¹⁹⁰ exemplificando uma recorrência na sociedade hispano-visigoda do séc. VI: o casamento entre membros da aristocracia senatorial e nobres visigodos.¹⁹¹ Essas uniões matrimoniais ocorridas dentro do estrato social dominante espelham, a nosso ver, uma tentativa de integração sócio-política. Thompson minimiza a importância da lei de Leovigildo, afirmando que o mesmo nunca pôs em prática uma política de aproximação, apenas suprimiu uma lei que estava obsoleta.¹⁹² Valverde Castro enfatiza que a simples existência de um impedimento jurídico dificultava a aproximação. Além disso, a política religiosa deste rei e de seu filho e sucessor demonstra que havia intenção de criar uma

¹⁸⁹ ISIDORO, **Hist.**, cap. 51, afirma que sua obra legislativa “corrigiu tudo aquilo que parecia haver ficado confusamente estabelecido por Eurico (código de Eurico), acrescentando muitas leis omitidas e retirando outras já supérfluas. (*In legibus quoque ea quae ab Eurico incondite constituta videbantur correxit, plurimas leges praetermissas adiciens plerasque superfluas auferens*)”.

¹⁹⁰ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 140. Teudis é lembrado por Isidoro como tendo permitido um Concílio católico em Toledo, mesmo sendo ariano, ou seja, herege (Historia, 41, 3-11). Trata-se do II Concílio de Toledo, de 527.

¹⁹¹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p.226. Autor acha que a lei de Leovigildo era mera retórica, pois já não havia na prática respeito pela lei romana, que proibia os matrimônios mistos. Diz: “...no hizo más que un acto retórico y propagandista...”. Ainda assim admite que já havia muitos casos de casamentos mistos, de hispano-romanos e godos.

¹⁹² THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p.75.

unidade.¹⁹³ O simples ato de legislar para todo o território reflete uma mudança de conceitos. Os invasores germanos, de modo geral, traziam leis próprias para o seu grupo e coletavam e organizavam códigos estruturados em leis imperiais para seus súditos romanos. Havia assim duas leis e dois códigos. Desde a segunda metade do séc. IV havia o Código de Eurico e o Breviário de Alarico.¹⁹⁴ Antes de Leovigildo, os reis visigodos quase não legislaram; em raras exceções apenas coletaram ou adaptaram leis já existentes para as duas populações.¹⁹⁵ Leovigildo tentou criar leis territoriais, num reino em vias de ser unificado e plenamente territorializado, tal como o Império o fora. A gênese dos súditos não poderia mais ser um fator de distinção.¹⁹⁶ O ato de legislar para toda a população tem outros significados: delimita e unifica um espaço sob o controle de uma única lei.¹⁹⁷ O *Codex Revisus* não se conservou, mas muitas de suas leis estão na *Lex Wisigothorum* sob a denominação de *Antiquae*. A quantidade de leis denominadas como *Antiquae*, ultrapassa três centenas e grande parte deve ter pertencido ao *Codex Revisus*. O objetivo desta legislação está claro: trata-se de um Direito unificador objetivando diminuir e até acabar com os obstáculos à integração entre os elementos que compunham a sociedade do reino visigodo toledano e qualquer situação de privilégio ou diferenciação por razões de origens

¹⁹³ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 163-164.

¹⁹⁴ ORLANDIS, **Historia del reino**, op. cit., p 172. O autor explica que até o reinado de Eurico os visigodos “*se regían tan solo por usos y costumbres*” e sob este rei os godos “*comenzaron a tener leyes escritas*”. Já o Breviário de Alarico (denominado também *Lex Romana Visigothorum*) é uma compilação de leis teodosianas, para servir de código para a população dominada (hispano-romana, no caso). Assim, havia duas leis para dois povos, e não havia leis territoriais comuns a todos os habitantes do reino.

¹⁹⁵ ZIEGLER, op. cit., p. 55-60.

¹⁹⁶ RABELLO, A. M. The legal status of the Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: from Reccared (586) to Receswinth (672). IN: **Israel Law Review**, 33, 1999, p. 756-786. O autor, especialista em Direito, define a diferença de uma jurisdição territorial na qual a lei obriga todo e qualquer um que viva no mesmo território, de uma jurisdição particular: “... *“personal jurisdiction”, according to which the law obligates certain citizens in a specific territory*”.(p. 3, n. 3)

¹⁹⁷ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p127. Diz que: “...*la obra legislativa de Leovigildo obedeció a ese interés por alcanzar una máxima integración y unidad de la sociedad del reino*”.

étnico-nacionais.¹⁹⁸ Outro aspecto da atitude de legislar: este gesto está refletindo uma maneira de imitar os imperadores (*imitatio Imperii*), em especial seu quase contemporâneo Justiniano, ao reunir em um só corpo legal leis anteriores, teodosianas, por exemplo, com leis de sua produção, o que o equiparava aos imperadores.¹⁹⁹ Leovigildo tratou de adotar muitos outros símbolos imperiais, na intenção de definir sua autonomia em relação ao Império. Alguns aspectos mais notáveis são: uma capital, fundação de cidades, cunhagem de moedas, símbolos e rituais de poder imperial. Ignorando o modelo merovíngio de capital itinerante, Leovigildo se inspira no modelo imperial: Constantinopla. Cria uma capital ou “*sedes regia*” em Toledo dotando a cidade de um *praetorium*, ou seja, conjunto de palácio e prédios do governo, além da capela palatina de Pedro e Paulo.²⁰⁰ O uso de um novo vocábulo: *Urbs*.²⁰¹ Tal qual a *Urbs* bizantina de Constantinopla, sede do império, constitui-se em Toledo uma *civitas regia*.²⁰² Nos outros reinados, posteriores ao de Leovigildo, se desenvolve em Toledo um centro cultural: biblioteca, escola jurídica e um centro espiritual com a criação e desenvolvimento do primado toledano, tendo sempre o modelo imperial como referência.²⁰³ O primeiro encontro religioso deste período será o sínodo ariano (580), que precederá os concílios nacionais inaugurados por Recaredo, filho e sucessor de Leovigildo. A cidade começa a adquirir uma aura de sacralidade e passa a representar a unidade do reino. A mesma simbologia do tesouro, no período das invasões, vai se transformando no período do reino de Toulouse e se direciona, no reino de Toledo para a capital. A cidade régia adquire uma simbologia que a identifica “*como elemento definidor*

¹⁹⁸ Id. Ibid., loc. cit.

¹⁹⁹ Id., Ibid., p. 323.

²⁰⁰ No reinado de Sisebuto será erguida a catedral de Santa Leocádia, mártir local e patrona da cidade.

²⁰¹ FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto Editora, 1998, p. 1193, define *Urbs* como cidade. Na seqüência complementa que se trata também de Roma, modelo ideal de cidade.

²⁰² VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 184-185.

²⁰³ Id., Ibid., p. 186-187. GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 120.

de la autoridad soberana”.²⁰⁴ O termo romano *civitas regia* (capital imperial) se associa à noção de *civilitas*. Os visigodos assumem a posição de “detentores e defensores da *civilitas* nos territórios sob sua hegemonia, assumindo definitivamente a condição de civilizados”.²⁰⁵ Desse modo os reis visigodos e seus súditos mais cultos tratam de exteriorizar sua *civilitas* e distanciar-se da condição de bárbaros que lhes era imputada pela tradição legitimista imperial.²⁰⁶ Leovigildo também inicia a política imperial de fundar cidades: Recopolis²⁰⁷ e Victoriacum.²⁰⁸ Fundar cidades sempre constituía prerrogativa imperial, e não era um costume de reis germânicos. O ritual da corte passa a ser desenvolvido, tendo como inspiração o modelo bizantino. Isidoro, na versão breve de sua “Historia”, relata que Leovigildo foi o primeiro que se apresentou diante dos “seus” em sólio, coberto por vestes reais, pois antes dele as roupas e os assentos eram iguais para o povo e para o rei.²⁰⁹ Leovigildo introduz o uso de vestimentas reais, trono e outros símbolos imperiais, tais como títulos e denominações.²¹⁰ João de Biclano descreve a passagem do trono de Leovigildo para seu filho Recaredo, usando o termo “toma o cetro”.²¹¹ Isidoro também

²⁰⁴ Id., Ibid., p. 188-189. “El termino del proceso provocó que la ciudad regia substituyese al tesoro real como elemento definidor de la autoridad regia”.

²⁰⁵ FRIGHETTO, Infidelidade e barbárie, op. cit., p. 494, diferencia barbárie de *civilitas*: seria a romanização plena dos visigodos, questionável fato se analisarmos de maneira profunda.

²⁰⁶ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 189.

²⁰⁷ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 25 e 135. “...et civitatem in Celtiberia ex nomine filii condidit, quae Recopolis nuncupatur” A homenagem ao seu filho e posteriormente seu sucessor Recaredo.

²⁰⁸ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 27 e 136. Diz assim: “...et civitatem quae Victoriacum nuncupatur, condidit”. O nome delas é bastante significativo: *Reco* + *polis* homenageando seu secundogênito Recaredo; e na segunda cidade imita Justiniano. Diz VALVERDE CASTRO: “La *imitatio imperii* se manifiesta claramente en los nombres que elige para ambas ciudades” (op. cit., p. 183).

²⁰⁹ ISIDORO, *Hist.*, c. 51 (versio brevis) diz: “primusque inter suos regali veste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consensus communis ut genti, ita et regibuserat”. Povo deve se referir à nobreza visigoda.

²¹⁰ ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p. 104. Afirma: “Símbolo del fortalecimiento del poder real lo constituyó la adopción de un ceremonial mayestático, inspirado en los usos palatinos de Bizancio, en virtud del cual el rey visigodo se aparta de la tradicional simplicidad de sus predecesores, para cubrirse con ricas vestiduras, ceñir el diadema y sentarse solemnemente en el trono...”.

²¹¹ JOÃO DE BICLARO. *Crônica*, op. cit., p. 30 e 138. “...et filius eius Reccaredus cum tranquillitate regni eius sumit sceptrum”.

utiliza o termo “tomou o cetro” duas vezes pelo menos: com Liuva e Suintila.²¹² Não há plena clareza sobre todos os símbolos e os pesquisadores discutem muito para definir quais são e como eram.²¹³ A partir de Leovigildo todos os reis visigodos utilizarão essas simbologias imperiais. Eles se autodenominam: *serenissimus*, *tranquillissimus*, *princeps*, *divus*, todos a partir de expressões em uso no Oriente, ou seja, utilizando modelos bizantinos. Talvez o título mais tradicional e simbólico, de origem baixo imperial, seja o de *Flavius*, presente desde a época de Constantino e seus descendentes, que passa a ser utilizado, por reis visigodos, após o III CT (589). Tratava-se originalmente da dinastia Flávia, iniciada com Vespasiano (séc. I d.C.).²¹⁴ Além disso, Leovigildo mandou cunhar moedas com sua efígie.²¹⁵ Mesmo após a queda do Império do Ocidente, as moedas repetiam as efígies e os nomes dos imperadores, pois se tratava de um *foedus*.²¹⁶ Nenhum monarca visigodo até então ousara colocar sua efígie nos cunhos das moedas. Após as vitórias de Leovigildo, o modelo de moedas é o mesmo do Império, mas aparece a efígie real e o título *Rex ou Re ou R*.²¹⁷ Garcia Moreno menciona que estas moedas fazem um

²¹² ISIDORO, **Hist.**, c. 62 (versio longa) diz: “...Suintila gratia divina regni suscepit sceptrum”; **Hist.**, c. 57, (versio brevis) diz: “...filius eius Liuva regni suscepit sceptrum annis duobus...”Veja também na Lex Visigothorum, 2.17.

²¹³ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 190-194. Faz inúmeras sugestões e analisa as hipóteses de alguns historiadores. Isidoro descreve nas Etimologias alguns destes símbolos imperiais, mas não esclarece se eram usados pelos reis visigodos: toga purpúrea (18, 2.5), o cetro (18, 2.5) e o *paludamentum* (19, 24.9). Autora diz que nas moedas da época aparecem “la corona o diadema, el paludamentum com fíbula, el cetrocruciforme, la lorica o coraza y el yelmo”.

²¹⁴ A dinastia Flávia iniciada com Vespasiano e seu filho Tito, foi a responsável pela destruição de Jerusalém e do Segundo templo. Há um simbolismo neste fato, pois, apesar de não haver parentesco entre Constantino e os Flávios, a adoção deste nome associa a ascensão do Cristianismo ao poder e à decadência da Antiga Lei, e a destruição do Templo (70 d.C.).

²¹⁵ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 104. Diz: “...Leovigildo inició, a partir, seguramente, del año 575, la acuñación de “tramises” de oro, que no llevaban ya los nombres de los emperadores orientales, sino el suyo propio, una novedad...”.

²¹⁶ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 156.

²¹⁷ Id., Ibid., loc.cit.; GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 322. Repete e reafirma várias das colocações de notas anteriores e desta também. Id., Ibid, p. 120, é mais enfático ainda ao afirmar a função destas mudanças no intuito de realçar a diferença. Diz que “el monarca godo realzaba la realeza por encima de los miembros de la aristocracia gótica o hispano romana, de su reinado, pero señalaba también a las claras su posición de completa soberanía e independencia frente a Bizancio”.

autêntico “*mass media*”, ao utilizar pela primeira vez modelos imperiais para um monarca visigodo.²¹⁸ Outra mudança marcante foi a tentativa de criar uma monarquia hereditária, dentro de sua família. Para tanto associa seus dois filhos do primeiro casamento, Hermenegildo e Recaredo, ao trono, imediatamente após a morte de seu irmão Liuva. Biclaro denomina-os “*consorte regni*” ou associados ao trono.²¹⁹ Assim governa alguns anos, tendo-os associados e definindo sua sucessão em vida. A revolta de Hermenegildo abalará esta ordem sucessorial, mas não impedirá que seu outro filho, Recaredo, venha a sucedê-lo. Não há tendência à divisão patrimonial/territorial do reino, mas clara tentativa de assegurar a transmissão hereditária do poder.²²⁰

Qual o significado de todas estas ações e símbolos? Fundamentados nos autores utilizados e tendo em vista um relativo consenso da maioria deles, podemos afirmar que Leovigildo direcionou sua ação política interna no sentido de acentuar a distância entre o monarca e sua família, do resto dos súditos; transformar e consolidar a mudança da monarquia eletiva em hereditária, mantendo a coroa na sua família; reforçar os instrumentos do poder real; obter a unidade e coesão do Reino reduzindo e eliminando as diferenças étnicas e religiosas²²¹ existentes até então e tentando criar um vínculo jurídico de base pública, entre governantes e súditos; e, por último mas não menos importante, eliminar as oposições no seio da nobreza a seu projeto político, criando uma estrutura de governo reformulada no modelo Baixo Imperial. O novo Reino Visigodo possuía uma nova estrutura administrativa,

²¹⁸ Id., Ibid., p. 120. Diz: “*un potente mass media a su alcance*”. Teodorico o Amalo havia feito o mesmo antes. Leovigildo usou os modelos de Justiniano e Justino, com a sua efígie.

²¹⁹ JOÃO DE BICLARO. *Crônica*, op. cit., p. 21 e 132. Diz: “*...duosque filios suos ex amissa coniuge Hermenegildum et Reccaredum consortes regni facit*”. Isso ocorreu em 573.

²²⁰ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 181-182. A autora percebe certa influência do modelo da tetrarquia de Diocleciano, mas também de modelos bizantinos, na associação dos príncipes consortes. Ao seu entender, mais um caso de *imitatio imperii*. GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 119, concorda com esta opinião ao afirmar que se trata de uma relação “*semejante a la situación de los césares en relación al Augusto en el ordenamiento tetrarquico...*”

²²¹ Este aspecto analisaremos no trecho 2.3 ao relacionar a obra isidoriana e a política.

tanto a nível central como territorial. Organiza uma estrutura de governo provincial com um governante militar (*dux exercitus provinciae*) e outro governante civil (*rector provinciae*), em cada província. Num escalão inferior, generaliza a instituição do *comes civitatis* ou *territorii*, com diversas funções locais.²²² O modelo era bizantino, baseado, sobretudo no sistema de fronteiras militares.

A última questão que ficou para ser analisada é a político-religiosa. Se a religião era tão importante no cotidiano do indivíduo e a Igreja tinha tanta influência na vida das pessoas e na sociedade, tornava-se contraditório que num reinado houvesse uma classe dominante composta por invasores de uma religião (visigodos arianos) e a maioria absoluta da população, inclusos membros da aristocracia senatorial que se integravam no grupo dominante, seguindo outra religião (católicos). Leovigildo, que já tomara outras medidas em prol da uniformização das estruturas do reino, não podia deixar de tentar diminuir as diferenças religiosas, e tentar obter uma aproximação entre os dois grupos, ariano e católico, que aumentasse a coesão entre os elementos componentes do reino. Os reis visigodos arianos mantiveram nas suas leis a legislação romana do Baixo Império e exerceram uma política tolerante, não fazendo perseguições de cunho religioso, como os vândalos o fizeram na África do Norte.²²³ Isidoro descreve alguns reis como tolerantes e bondosos. É o caso de Theudis, descrito por Isidoro como herege (ariano), mas que concedeu paz à Igreja, a ponto de ter deixado ocorrer um concílio católico em Toledo e permitir ordenações na disciplina clerical.²²⁴ A maioria dos autores considera que não

²²² GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 121.

²²³ FERNANDEZ, op. cit., p. 128. Associa a perseguição dos católicos ao fato de ter sido o primeiro alvo de Justiniano, na sua Reconquista.

²²⁴ ISIDORO, **Hist.**, c. 41. Diz de Theudis e do Concílio: “...qui dum esset haereticus, pacem tamen concessit ecclesiae adeo ut licentiam catholicis episcopis daret in unum apud Toletanam urbem convenire...”
ORLANDIS & RAMOS LISSON, op. cit., fala de um concílio de Toledo (II) em 531 (ou em 527?) no reinado de Amalarico. Nas atas consta ter sido realizado no quinto ano do reinado de Amalarico. Não se sabe de um

houve perseguições e proibições à maioria hispano-romana católica.²²⁵ Um fato, porém altera esse equilíbrio e esta convivência.

Na sua política de fortalecimento da monarquia, o rei Leovigildo entendeu que os casamentos de seus filhos deviam ser direcionados para permitir acordos e alianças com os reis francos. Como já mencionado, seu filho e herdeiro presumido, Hermenegildo, se casara com Ingunda, princesa franca, filha do rei da Austrásia e de uma princesa goda Brunequilda.²²⁶ A princesa católica resiste na sua fé, e surgem conflitos com sua avó, a rainha Goswinta, ex-esposa de Atanagildo, e segunda esposa de Leovigildo. Para diminuir as tensões o rei desloca seu filho e herdeiro, com a sua esposa, para a Bética, zona de conflito com os bizantinos. Os autores contemporâneos enfatizam que Leovigildo o designa para reinar na parte sul²²⁷ e de certa forma defender a Bética dos bizantinos e das tentativas de autonomia local. Leovigildo já havia sufocado diversas revoltas e suprimiu a autonomia de cidades, tais como Córdoba. A proximidade com a província bizantina de *Spania* fazia da Bética uma região potencialmente perigosa. A crise surge com a revolta do filho contra o

Concílio toledano no reinado de Theudis. No reinado do mesmo, ocorreu um concílio em Lérida em c. 546, no 15º ano do reinado de Theudis (ORLANDIS & RAMOS LISSON, op. cit., p. 124). Portanto, Isidoro deve ter trocado os fatos.

²²⁵ RABELLO, The legal status, op. cit., p. 1. Afirma que havia uma forte resistência ao catolicismo da parte do monarca por ser um diferencial entre visigodos e bizantinos e pressupõe que por isso Leovigildo tentou arianizar aos hispanos romanos. Vê na resistência ao expansionismo bizantino um fator de identidade sob o arianismo. Diz: “*there was a noticeable strong resistance to Catholicism, one of the reasons being the attempt to prevent Justinian’s influence of penetrating Spain*”.

²²⁶ Vale notar que Brunequilda era goda e ariana. Ao se casar com o rei da Austrásia, Segiberto, fora convertida ao catolicismo. Sua filha Ingunda era católica e se recusava a abandonar sua fé. A esposa de Leovigildo, viúva de Atanagildo, era Goswinta. Goswinta era mãe de Brunequilda e avó de Ingunda. Era ariana fanática. A avó faz forte pressão sobre a neta e “nora”. Esse conflito gera tensão na corte de Leovigildo. O bispo Fromínio de Agde (de acordo a Gregório de Tours) influencia a princesa a não se converter. Por isso, fica um clima tenso na corte e Leovigildo desloca seu filho e “*consors regni*” para a cidade de Sevilha. GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 122-123; ORLANDIS, **Historia del reino**, op. cit., p. 109.

²²⁷ JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 25 e 135. Diz que o rei casa seu filho com a princesa e lhe concede uma parte do reino para governar (...*et provinciae partem ad regnandum tribuit*...). ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 109, cita também uma descrição de Gregorio de Tours que afirma, referindo-se a Sevilha: “...*in qua residentes regnarent*...”

pai.²²⁸ A impressão inicial é de que os motivos pessoais e religiosos estão no centro das razões da eclosão da revolta. As moedas refletem essa importância do religioso e fazem uma propaganda repleta de significados: diante do caráter imperial do governo de Leovigildo, as moedas de Hermenegildo enfatizam que o poder vem de Deus, com a inscrição: “*Regi a deo vita*”.²²⁹ Orlandis entende que a principal motivação da revolta de Hermenegildo está relacionada com razões pessoais e religiosas.²³⁰ Garcia Moreno concorda, mas acrescenta uma que considera fundamental: Leovigildo reprimira a nobreza, fizera confiscos e submetera regiões autônomas tais como Córdoba e partes da Bética. Havia fortes ressentimentos e desejos de recuperar riqueza e poderes perdidos, neste processo de centralização monárquica.²³¹ Por outro lado, não se pode minimizar o papel de Leandro de Sevilha, que orientou e apoiou o príncipe revoltoso, tendo inclusive viajado a Constantinopla para obter apoio imperial.²³²

Dúvidas surgem quando refletimos sobre qual seria o motivo inicial da revolta. Podem-se perceber razões pessoais e uma luta pelo poder, entre pai e filho, com o apoio de grupos de interesse. Se os católicos não eram perseguidos até então, não haveria motivo para se revoltarem, por motivos religiosos. Quem teria interesse no sucesso da revolta?

²²⁸ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 25 e 135.

²²⁹ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 167. Autora acredita que tenha como significado um reconhecimento que todo poder procede de Deus. Na opinião de GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 124, o filho propõe uma teocracia em contraste com o “cesaropapismo” leovigildiano. Ambos concordam que se trata de propaganda política que tenta obter apoio junto aos hispano-romanos e alguns visigodos católicos.

²³⁰ ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p. 109-111. Vê o papel de Leandro bispo de Sevilla e irmão de Isidoro, e da esposa católica Ingunda, como fundamentais na iniciativa de Hermenegildo de se revoltar contra seu pai. Delineia dois aspectos: “...*el religioso, con la conversión al catolicismo y el martirio final, y el político, que se resume en una actitud de rebeldía frente a su padre el rey y la guerra civil, a que ello dio lugar*”.

²³¹ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 121-122. Afirma que: “...*y esto ultimo se relaciona ya de modo muy claro con su política antinobiliaria*”. Os confiscos devem ter atingido propriedades do clero, mas isto não é de fácil comprovação. Como a Igreja era dona de vasto patrimônio, isto tem certa validade como hipótese.

²³² GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 125.

Havia grupos de poder que participaram da conjura e que queriam utilizar o príncipe como foco de confronto contra o rei e diminuir a expansão do poder monárquico. A tradicional oposição dos nobres visigodos a uma dinastia, e ao fortalecimento do poder real, teria certa importância, mesmo que relativa no processo político que culminou com a revolta. Bizantinos e suevos tinham interesse em minar a forte expansão do reino visigodo que quase levou à unidade hispânica. E os reinos francos, tradicionais adversários, estavam interessados no sucesso da revolta, pois poderiam levar vantagem e tomar territórios. São muitos elementos que tinham interesse em minar o fortalecimento do governo de Leovigildo.

Em teoria, à primeira vista, se fechava o cerco a Leovigildo: reis francos, o Império, os suevos já duramente reprimidos em campanhas anteriores de Leovigildo e facções nobiliárquicas atingidas pelo monarca. Na prática, olhando-se com atenção, Leovigildo soube minimizar a pressão: negociou com um dos reinos francos (Chilperico da Neustria) que o apoiou e assim neutralizou a Austrásia e a Borgonha;²³³ funda *Victoriacum* na Vascônia para neutralizar os vascos (os vascônios).²³⁴ Percebe que os bizantinos temem o perigo lombardo na Itália e optam por não intervir militarmente na *Hispania*, enviando em seu lugar o já fragilizado rei suevo Miro ou Miron. O rei godo espera o momento adequado para tornar a vencê-lo, separadamente do grupo principal dos revoltosos. Na sequência dos fatos, acaba por anexar definitivamente o reino dos suevos que nunca mais ressurgirá.²³⁵ A

²³³ Id. Ibid., p. 130. O sonho de Guntran de Borgonha, um dos reinos francos, sempre foi anexar a Septimania. As tentativas de tomada se sucederam, tanto no reinado de Leovigildo, quanto no de Recaredo, seu filho e sucessor. O fracasso de Guntran não pôde obscurecer sua forte oposição e seu desejo de ocupar a região da Gália visigoda ou Septimania.

²³⁴ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 27 e 136. Diz: “*Leovigildus rex partem Vasconiae occupat et civitatem, quae Victoriacum nuncupatur, condidit*”.

²³⁵ Em seguidas vitórias acaba por anexar o reino suevo, no desenrolar dos fatos. Não nos estenderemos na descrição destas etapas. V. GARCIA MORENO, *História de España*, op. cit., p. 130-131; ORLANDIS, *História de España*, op. cit., p. 95-97; 102-103; 103-104; VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 148.

estratégia do monarca desenvolve uma política habilidosa que, apesar de mal sucedida na sua conclusão, foi efetiva para impedir um desastre militar, buscou obter coesão ampla no campo religioso. Leovigildo demora dois anos para atacar os revoltosos. Sua audácia militar sempre fora acentuada nas campanhas do início de seu reinado. Por que, subitamente, esta cautela? Exerce a sua diplomacia com os eventuais aliados de seu filho rebelde, neutraliza oposições diversas (regionais em especial) e trata de instaurar confusão no seio dos católicos visigodos ou hispano-romanos. Reuniu um concílio de bispos arianos em Toledo em 580, onde se tomaram as seguintes decisões estratégicas: a) formular uma doutrina relativa à Santíssima Trindade que fizesse concessões aos católicos no intuito de aproximá-los do arianismo; b) facilitar-se-ia a passagem de católicos ao arianismo, alterando-se e diminuindo-se as exigências; c) a política deveria ser de agora em diante de atração dos católicos e, caso não surtisse efeito, se utilizariam meios mais coercivos; d) Leovigildo deveria esbanjar gestos externos de aproximação no intuito de causar “confusão” no lado católico: visitar igrejas católicas e os sepulcros dos mártires.²³⁶

Isidoro afirma que Leovigildo perseguiu bispos e os desterrou, fez confiscos de bens eclesiásticos e seduziu alguns católicos à “pestilência ariana”, ora pelas ameaças, mas geralmente pelo suborno.²³⁷ O Biclarense entende que a estratégia de não exigir um novo batismo, mas apenas a imposição de mãos, a comunhão e uma fórmula de glória ao Pai, pelo Filho no Espírito Santo, facilitou na tarefa de seduzir “muitos dos nossos”, mais pela

²³⁶ GUERRAS MARTIN, op. cit., p. 81. Estas conclusões são da autora. Não concordamos com a perspectiva de perseguição aos que não se convertessem. Não nos parece que se perseguiram hispano-romanos católicos. Leovigildo pressionou godos católicos em certos momentos e também usou, contra os mesmos coerção, exílio ou outras sanções.

²³⁷ ISIDORO, *Hist.*, c. 50. Diz: “*Multos quoque terroribus in Arrianam pestilentiam inpulit, plerosque sine persecutione inlectos auro rebusque decepit*”.

cobiça do que por impulso (vontade), ao dogma ariano.²³⁸ Não fala de pressões e perseguições de grupos, mesmo considerando, tal como Isidoro, a seita ariana uma heresia.²³⁹ Orlandis entende que a campanha de conversão foi direcionada apenas aos godos católicos, incluídos os membros do clero.²⁴⁰ Por outro lado, entende também que os confiscos de bens e rendas foram consideráveis.²⁴¹ Garcia Moreno percebe uma conexão mais política na ação de Leovigildo: entende que Hermenegildo usava da motivação religiosa para criar uma oposição no seio da população hispano romana contra o pai: criar uma espécie de “quinta coluna”.²⁴² As atitudes de Leovigildo semeiam confusão: o clero ariano e o rei denominam-se católicos; o rei vai rezar em igrejas católicas, visitar sepulcros de mártires católicos e chega a proclamar que Cristo era Deus e igual ao Pai, mas negava a divindade do Espírito Santo.²⁴³

Portanto, esta seria uma estratégia do monarca no intuito de obter a unidade que completasse sua obra. Toda a obra de Leovigildo está direcionada à busca de uma unidade política e religiosa. Devido à pouca tradição da Igreja ariana, era mais fácil inseri-la numa

²³⁸ JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 26 e 136. Afirma “...sed tantummodo per manus impositionem et communionis praeceptione pollui et gloriam patri per filium in spiritu sancto dare, per hanc ergo seductionem plurimi nostrorum cupiditate potius quam impulsione in Arrianum dogma declinant”.

²³⁹ Veja na nota anterior o uso da expressão. Id., Ibid., loc. cit.

²⁴⁰ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 107. Pois o monarca, “*fiel a la antigua concepción del Arrianismo germánico como religión de raza, no trató nunca de arrianizar a la población hispano romana*”.

²⁴¹ Id., Ibid., loc. cit.

²⁴² GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 124. Afirma que Leovigildo usava da questão religiosa “*para justificar ideologicamente su actitud*”. As cunhagens que já citamos acima são um exemplo desta propaganda, no intuito de sublevar os católicos contra seu pai.

²⁴³ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 108. Considera o arianismo de Leovigildo e do clero ariano pós 580, uma versão do macedonianismo (seita herética). O que seria o macedonianismo? SCHLESINGER, H. & PORTO H. **Crenças seitas e símbolos religiosos**. São Paulo: Paulinas, 1983, p. 230, definem macedonianismo como sendo: “Doutrina herética de Macedônio, bispo de Constantinopla. Segundo a sua opinião, o Filho era inferior ao Pai, e o Espírito Santo carecia de divindade e não era igual em substância e dignidade a Deus Pai. É uma variante do arianismo”. ISIDORO, **Etim.**, L. VIII, c.. 5, v. 44 diz que: “*Los macedonios, de Macedônio, obispo de Constantinopla; éstos negaban la divinidad del Espíritu Santo*”. GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 126, denomina esta versão de arianismo como sendo “descafeinado”, tanto por razões conjunturais como estruturais. Garcia Moreno acredita que o objetivo político se torna mais importante para Leovigildo: semear confusão no campo inimigo e no seio da população hispano-romana católica para evitar que se engajassem numa revolta contra o monarca.

política de fortalecimento do poder monárquico e tê-la submissa ao trono, numa imitação do modelo bizantino de Igreja dominada pelo Imperador.²⁴⁴ O eixo da ação de Leovigildo tinha âmbito global, sempre direcionado na busca da unidade; já a nível imediato, para estancar a ruptura do poder, seu objetivo era enfraquecer a propaganda de seu filho rebelde. Os “slogans político religiosos” de Leovigildo tratam de construir uma ponte para aproximar visigodos arianos aos hispano-romanos católicos e afastar os mesmos dos bizantinos e dos francos. Criar uma Igreja que unisse os sentimentos visigóticos e hispano-romanos em “*un solo ente nacional integrador bajo el supremo patronato régio*”.²⁴⁵ Tenta fazer uma síntese entre do arianismo com o catolicismo e criar uma Igreja que sintetizasse a unidade hispânica a par com sua política unificadora, sob o controle de sua dinastia.²⁴⁶ Seria criar um diferencial com bizantinos e com francos e aguçar o sentimento de unidade pretendido.

O resultado de toda a estratégia real e da habilidade político-militar do monarca é a vitória final de Leovigildo, que derrota seu filho e neutraliza bizantinos e francos. Os suevos, como já foi dito, são duramente derrotados e seu reino é anexado ao reino visigótico. O

²⁴⁴ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 126. Diz que não se pode esquecer que a Igreja ariana goda estava muito “*mediatizada por el poder real; y su estructura interna debia avenirse mucho mejor com el objetivo cesaropapista perseguido por Leovigildo de construir una Iglesia estatal capaz de servir a la integración de toda la población, al fortalecimiento del poder real y a la diferenciación nacional frente a las potencias vecinas, fundamentalmente el Imperio de Constantinopla*”.

²⁴⁵ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 126-127. Apesar de não concordar com o uso do termo nacional, este deve ser entendido dentro de seu contexto histórico. Talvez se possa considerar que há um anacronismo, mas, a nosso ver, talvez seja uma utilização, tanto por Moreno quanto por outros historiadores do período, como Teillet, de uma definição de um conceito de unidade política, social e cultural.

²⁴⁶ Id., Ibid., p. 126-127. Diz: “*Intentó apropiarse de las más venerables tradiciones culturales y martiriológicas hispánicas en beneficio de su nueva Iglesia estatal, para de este modo eliminar los recelos que pudiesen hacer surgir entre la población hispanorromana el antiguo extranjerismo y visigotismo del arrianismo*”. ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p 105 afirma que: “*La política de integración consideraba la unidad religiosa como una de sus primordiales exigencias, y esa unidad, según la mente de Leovigildo, había de lograrse mediante la aceptación por todos los subditos del Arrianismo profesado por la minoría visigótica*”.

príncipe derrotado acaba sendo desterrado a Valência²⁴⁷ e termina sua vida de maneira trágica em Tarragona em 585.²⁴⁸ As informações contemporâneas se dividem ao analisar seu papel e avaliar sua conduta. Os dois Gregórios (o papa Gregório Magno e o bispo de Tours) são elogiosos ao avaliar seu papel e seu sacrifício: o papa, nos seus “Diálogos”, afirma que Hermenegildo foi um mártir, pois morreu por negar-se a receber a comunhão das mãos de um bispo ariano.²⁴⁹ O Turonense é provavelmente o autor de uma informação simbólica e possivelmente falsa: Leovigildo, antes de morrer, se arrepende e se converte ao catolicismo.²⁵⁰ O Biclarense descreve os fatos de maneira crítica e sem elogios a Hermenegildo, mesmo se sabendo que João de Biclato fora exilado por Leovigildo e era clérigo católico.²⁵¹ O gesto de Hermenegildo é claramente definido como traição e pior que uma invasão “estrangeira”.²⁵² Os comentários de Isidoro são, no mínimo, lacônicos: trata de todo o assunto em poucas linhas e de maneira muito resumida.²⁵³ Um quase silêncio, entremeado de certa dose de crítica. Uma atitude estranha e que nos leva a reflexões e questionamentos, por se tratar de alguém que será canonizado pelo Papa e se tornará um mártir da Igreja. Hermenegildo foi exaltado por Gregório Magno e auxiliado pelo antecessor de Isidoro em Sevilha, seu irmão e professor, o bispo Leandro de Sevilha.

²⁴⁷ JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 28 e 137. O Biclarense diz que Leovigildo ocupa Sevilha, e seu filho se refugia em Córdoba onde é preso. E, destituído do reino, o envia ao desterro em Valência: “...et regno privatum in exilium Valentiam mittit”.

²⁴⁸ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 110. João de Biclato, **Crônica**, op. cit., p. 29 e 137. Este afirma de maneira breve e simples que Hermenegildo é morto em Tarragona por Sisberto. Breve e conciso.

²⁴⁹ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 110-111. V. também VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 161. Diz que os dois Gregórios “sostienen que se trató de una guerra de religión y ensalzan la figura de Hermenegildo, cuya muerte califican de martirio”.

²⁵⁰ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 133. Tradições de origem extra hispânicas, talvez de um dos Gregórios, “afirman que Leovigildo poco antes de morir se convirtió al catolicismo o, cuando menos se arrepintió profundamente de la política religiosa por el propugnada hasta entonces”.

²⁵¹ JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 28-29 e 137. Já descritas e analisadas acima.

²⁵² JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 25-26 e 135. Diz que a ruína causada pela revolta é maior que uma invasão. Afirma: “...quae causa provincia Hipaniae tam Gothis quam Romanis maioris exitii quam adversariorum infestatio fuit.”

²⁵³ ISIDORO, **Hist.**, c. 49 aonde resume dizendo: “Hermenegildum deinde filium imperiis suis tyrannizantem obsessum exsuperavit”. Idêntico nas duas versões, salvo uma palavra, afirma que Hermenegildo tratou de usurpar o reino, ou seja, agiu de maneira tirânica.

Leandro convertera Hermenegildo ao catolicismo e apoiara a revolta do príncipe contra seu pai²⁵⁴. O mesmo Leandro nada fala de Hermenegildo em sua homília no III Concílio de Toledo (589). Quais os motivos desse silêncio? A descrição de Isidoro e do Biclarense, ambos clérigos católicos, silencia sobre o fator religioso e reduz o comportamento de Hermenegildo ao típico de um rebelde contra o poder real legalmente constituído, alcunhando Hermenegildo de *tyrannus*.²⁵⁵ Mártir e santo ou tirano e usurpador? A solução vem de Orlandis que propõe duas vertentes diferentes para analisar o caso Hermenegildo: a) pela óptica religiosa, se trata de um mártir e santo; b) pela óptica política, sua atitude é definida como sendo rebeldia e tirania.²⁵⁶ A primeira é a visão dos Gregórios; a segunda, adotada pelo Biclarense e por Isidoro, reflete a posição oficial da Igreja católica visigoda, a partir do III Concílio de Toledo, no qual Igreja e Estado se conciliam e integram, num acordo amplo. O silêncio sobre Leovigildo e Hermenegildo deve ser parte do acordo realizado entre Recaredo e o alto clero. Há certos silêncios que falam mais alto que palavras: o mártir se converte em tirano para servir à causa da unidade.

Outro aspecto do qual as fontes falam pouco e frisam quase nada seria aquele dos apoios internos dados a Hermenegildo. Leovigildo exercera uma forte política centralizadora e reprimira desejos autonomistas e de independência. Tanto entre povos isolados da

²⁵⁴ Isidoro, em seus “Varones Ilustres”, relata a biografia de Leandro e torna a silenciar. Leandro convertera Hermenegildo. Exercera diplomacia na corte bizantina a favor do mesmo. V. ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 112. Orlandis frisa que, no Historia Gothorum, Isidoro se desvia do tema da revolta, o qual “*despacha escuetamente en ocho palabras*”. Aludindo à biografia de seu irmão Leandro, declara que Isidoro não faz “*la menor alusión a sus relaciones con el principe catolico*”. Somente Valério de Bierzo, no final do século VII, considera Hermenegildo um mártir e um santo.

²⁵⁵ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 123. Ressalta a aguda diferença de visão entre os dois Gregórios em oposição a Isidoro e ao Biclarense. VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 161 ressalta que o Biclarense, Isidoro e o anônimo autor da “*Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*” omitem por completo “*la conversión de Hermenegildo y solo vem en el al tyrannus que se levanta contra el poder legitimamente establecido*”.

²⁵⁶ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 110. Orlandis nos informa que: “*El Biclarense y S Isidoro empelan al hablar de Hermenegildo los terminos “tirano” y “tirania”....equivalian a poder de hecho, ilegítimo por su origen, que se alza frente al poder legalmente constituído*”.

península como os vascos; a população dos montes Aregenses reprimida em campanha em 575,²⁵⁷ da região de Oróspeda²⁵⁸ reprimida e ocupada em 577, quanto na rica e desenvolvida província da Bética, onde suprimira poderes locais. A nobreza gótica em permanente aproximação com a aristocracia senatorial hispano-romana sente o fortalecimento do monarca, e estimamos que pode ter preenchido as fileiras do grupo que se levanta contra o rei, sob a liderança do jovem príncipe, ainda que as fontes não deixem isto claro.²⁵⁹ Isidoro nos fornece uma pista disto ao falar de confiscos realizados pelo rei Leovigildo, dizendo que o monarca “a todos que viu que eram muito nobres e poderosos ou lhes cortara as cabeças ou lhes enviara ao desterro proscritos”.²⁶⁰ Essa pista reforça nossa impressão de que, nas razões religiosas, se inserem outras de caráter político-sociais. A centralização monárquica gerou oposições e reações de vários tipos e níveis. Uma síntese do governo de Leovigildo foi feita por Reydellet, na qual este autor afirma que, com a anexação do reino suevo e com a submissão dos nobres, nos deparamos com um rompimento com a antiga tradição germânica do monarca conhecido como “*primus inter pares*”, nomeado por uma assembléia de guerreiros e exercendo seu poder sobre uma tribo nômade e passando para uma monarquia fundamentada em conceitos e modelos imperiais.²⁶¹ Trata-se de uma mudança radical, mas não definitiva, e que terá resistências e

²⁵⁷ JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 22 e 134.

²⁵⁸ JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 24 e 135.

²⁵⁹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 121-122. Afirma sobre a política antinobiliária e de confiscos realizada por Leovigildo que: “*En todo caso parecen existir escasas dudas que dicha política antinobiliaria y confiscatoria, al mismo tiempo relacionada con el reforzamiento perseguido del poder monárquico, estaría en la base misma de lo que habría de constituir la principal crisis de su reinado: la rebelión de su propio hijo Hermenegildo*”.

²⁶⁰ ISIDORO, **Hist.**, c. 51 afirma: “...*nam quoscumque nobilissimos ac potentissimos vidit aut capite truncavit aut proscriptos in exilium egit*”. ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 111 considera que as resistências e os apoios ao príncipe eram apenas locais centralizadas na Bética que resistia “*como um reducto del espíritu antigotico, com uma inveterada propensión a la vida autónoma, que a duras penas había sido reducida a suportar el yugo de la monarquía toledana*”.

²⁶¹ REYDELLET, *La conception du souverain*, op. cit., p. 131.

oposições, que exigirão a construção e a consolidação da instituição monárquica. A esse trabalho se dedicarão alguns de seus sucessores.

Com a derrota de Hermenegildo, as sucessivas mortes deste (585) e de seu pai Leovigildo (586), assume seu filho e herdeiro Recaredo (586-587), que em menos de um ano se converte ao catolicismo e em seguida convoca o III Concílio de Toledo (589). O processo culmina com Recaredo trazendo consigo quase todo o clero ariano e a maior parte dos nobres visigodos. Na descrição do Biclarense, isto foi feito no décimo mês de seu reinado, com a conversão do clero ariano “mais pela razão do que pela força (Império)” e o rei faz voltar todo o povo dos godos e dos suevos à unidade e à paz da Igreja Cristã: nas palavras do Biclarense tudo isso se faz pela graça divina.²⁶²

O relativo silêncio das fontes, em relação a Hermenegildo, se explica pelo acordo feito entre Recaredo e o alto clero, dentro do qual a omissão de dados mais amplos sobre a revolta e a ausência de referências laudatórias ou condenatórias, tanto a Leovigildo quanto a Hermenegildo, seria parte desse acerto.²⁶³ Isidoro é pródigo em elogios a Recaredo, rei modelar e símbolo,²⁶⁴ tal como Constantino.

²⁶² JOÃO DE BICLARO, **Crônica**, op. cit., p. 36-37 e 138. “*Reccaredus primo regni sui anno mense x catholicus deo iuvante efficitur et sacerdotes sectae Arrianae sapienti colloquio aggressus **ratione potius quam império** converti as catholicam fidem facit gentemque omnium Gothorum et Suevorum ad unitatem et pacem **revocat** Christianae ecclesiae sectae Arrianae gratia divina in dogmate veniunt Christiano*”. Os negritos são para frisar duas coisas. A primeira é a ação da graça divina que “iluminou” o processo. A segunda, que vale ressaltar é a expressão REVOCAT (fazer voltar, retornar, trazer de volta), que se refere à crença de Isidoro que os visigodos eram originalmente católicos (**Hist.**, c. 10). Este tema analisaremos no trecho 2.3 ao analisar a obra histórica e política de Isidoro.

²⁶³ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 137-138. Diz que se “*procuró correr un esquisito y tupido velo sobre el trasfondo o apariencia religiosa de la pasada guerra civil...*”. VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 161 complementa, dizendo que: “*Con toda probabilidad, existieron razones políticas que aconsejaron guardar silencio sobre el catolicismo de Hermenegildo. Lograda la unificación religiosa con la conversión de Recaredo, el recuerdo del “príncipe mártir” podía ser políticamente inoportuno*”. Vale frisar o silêncio sobre a atitude de Atanagildo, que trouxera os bizantinos para a Hispânia e iniciara um período de ocupação imperial em parte da Península, e as críticas acirradas ao tirano Hermenegildo que se aliara a suevos, francos e bizantinos, assim conspirando contra a unidade do reino.

²⁶⁴ FRIGHETTO, Aspectos da teoria, op. cit., p. 73-82.

Tentemos entender as palavras do Biclarense que citamos anteriormente, aludindo à conversão do alto clero ariano, "mais pela razão do que pela força". Trata-se de uma negociação de um novo "pacto social e religioso".

Recaredo tenta atenuar as oposições e busca apoios e alianças: tenta se aliar sem sucesso a sua madrasta, viúva de Atanagildo e Leovigildo, a rainha "mãe", Gosvinta, e através desta aos membros de seu grupo nobiliárquico e talvez obter uma aliança com Brunequilda (Austrásia).²⁶⁵ Obtém apoio do episcopado católico para negociar com o alto clero ariano e lhes oferecer uma continuidade de seu poder e status na Igreja católica unificada, sem a necessidade de rituais vexatórios como conversões ou novas ordenações, em troca da aceitação da castidade e a entrega à Igreja das basílicas da Igreja ariana.²⁶⁶

A visão de Gregório de Tours é mais apologética, e, sem aclarar suas fontes, afirma ter havido uma polêmica religiosa, ao final da qual Recaredo proclamou a verdade da doutrina católica.²⁶⁷ A realidade é mais complexa e a elaboração da transição foi feita com cuidado.

Essa meticulosa política de transição suscitou oposição imediata de certos setores da nobreza e do clero ariano: em Mérida, na Gália Narbonense e no seio da corte toledana.²⁶⁸

Recaredo descobre e sufoca todas com a ajuda marcante do *dux* Cláudio da Lusitânia, nobre hispano-romano que além de descobrir e vencer os revoltosos de Mérida, consegue vitória esmagadora sobre o rei Guntrán de Borgonha, na qual são mortos cinco mil soldados

²⁶⁵ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 134.

²⁶⁶ Id., Ibid, loc..cit. Está se falando de uma espécie de sínodo ariano no qual representantes católicos estiveram presentes, realizado em Toledo, nos primeiros meses do reinado de Recaredo (587), que o Biclarense denomina *sapienti colloquio*, no qual, como já descrevemos, prevaleceu a Razão (*ratione*) mais que a força (*império*).

²⁶⁷ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p 113. O autor repete nossa descrição do Biclarense que nada fala desta controvérsia, mas reafirma o papel preponderante do monarca no processo de unificação religiosa.

²⁶⁸ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p 113-114. Descreve a revolta de Mérida envolvendo Segga (tirano) apoiado por Witerico (futuro rei e também usurpador, ou seja, "tirano") e o bispo ariano Sunna. Na Septimânia ou Gália Narbonense, são condes locais com apoio franco e mentores bispos arianos; na corte são a ex-rainha Goswintha e o bispo Uldida. João de Bicláro, **Crônica**, op. cit., p. 30-32 e 139. GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 135.

francos e um milhar destes cai prisioneiros.²⁶⁹ O notável feito é alegoricamente relatado pelo Biclarense como uma prova da ajuda de Deus aos recém-convertidos católicos godos, pois com trezentos homens apenas o *dux* Cláudio teria feito com que quase sessenta mil francos (*sic*) fugissem do campo de batalha: Cláudio é comparado a Gedeão e a ajuda da “graça divina” se evidenciou nesta desproporcional vitória de poucos contra muitos.²⁷⁰

A conspiração de Goswintha e Uldida é relatada como uma “profanação da comunhão sagrada”, quando recebida sob a forma “cristã” (leia-se católica nicena). Esta atitude gerou a punição de ambos: Uldida é desterrado e Goswintha morre de maneira bastante providencial, se suicidando.²⁷¹ Há seguramente uma construção ideológico-literária neste relato “histórico”.

Numa visão mais ampla, pode se perceber algumas coincidências e algumas relações entre todos estes fatos e revoltas que mesmo não se relacionando diretamente, pois não há uma conspiração unificada, têm certos pontos em comum: a) são fatos dispersos no tempo e no espaço: ocorreram em datas e locais diferentes, sem coordenação e unidade, o que demonstra que não há uma frente unida ariana e antikatólica; b) em todos percebemos bispos arianos, aparentemente como mentores “ideológicos” da revolta, tais como os bispos Sunna de Mérida, Uldida na corte e Ataloco de Narbona;²⁷² c) em todos se incluem

²⁶⁹ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 32 e 139. GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 135-136.

²⁷⁰ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 32 e 139. Biclaro afirma que a adoção da fé católica pelo rei Recaredo fez com que a graça divina se colocasse do lado godo: “...*in hoc ergo certamine gratia divina et fides catholica, quam Reccaredus rex cum Gothis fideliter adeptus est...*”. O que o autor não frisa é que os francos (borgonheses) também eram católicos.

²⁷¹ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 32 e 139. GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 135 afirma que, sendo a revolta reprimida, ocorre “...*la coincidente muerte de Goswintha, en condiciones más o menos oscuras ciertamente*”. Morte providencial, se diria de passagem...V. também ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p. 113-114.

²⁷² GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 134 -135. Diz: “...*la participación en todos ellos de obispos arrianos, que actuarán como cabezas visibles de la sublevación y como elemento legitimador ideológico de ella al afirmar que Recaredo se ha hecho indigno de la corona visigoda al convertirse a una fe errónea...*”

membros da alta nobreza goda, vários dos quais em cargos de confiança da administração régia. Uma reflexão sobre estes últimos sugere que o motivo mais profundo seria a existência de setores da nobreza goda descontentes com a política de fortalecimento do poder realizada por Leovigildo e que agora segue sendo feita por Recaredo: trata-se da reação nobiliárquica ao poder centralizado e ao projeto dinástico da família de Leovigildo.²⁷³ Rabello descreve este momento como sendo a aliança de dois (rei e clero) dos três elementos componentes do grupo que mantém o poder no reino visigótico: o rei, tradicionalmente eleito por seus “pares”, se alia com o clero na tentativa de conter o poder e a pressão da nobreza laica.²⁷⁴ Com a repressão das manifestações, com o apoio de todo o clero católico e com apoio da maioria do clero ariano devidamente cooptado a se integrar à nova Igreja nacional, se iniciou o III Concílio de Toledo (III CT) em 8 de maio de 589, com a presença de inúmeros varões ilustres.²⁷⁵ Três fontes documentais fazem referência a este acontecimento: as atas do concílio, o Biclarense, contemporâneo dos fatos, e a “História” isidoriana, que se baseia na obra anterior. A notícia de Isidoro é bastante breve: ressalta o abandono da “perfídia ariana” e enfatiza a doutrina católica da Trindade com cuidadosa clareza, dando a impressão de que está definindo um divisor de águas.²⁷⁶ As atas do concílio refletem a grandiosidade do momento, e a figura do rei é retratada com enorme reverência e importância, mesmo sabendo do papel importante desempenhado por Leandro, bispo de Sevilha. A iniciativa da convocação foi sua, e a proposta dos temas a serem

²⁷³ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 134 -135.

²⁷⁴ RABELLO, A. M. **The jews in visigothic Spain in the light of the legislation**. Jerusalém: Zalman Shazar Centre, 1983, (ed. Hebraica), p. 46.

²⁷⁵ VIVES, J. (ed.) **Concípios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.

p. 108. Esta coletânea e edição dos concílios referenciaremos por: **CVHR**. V. também: ORLANDIS & RAMOS LISSON, op. cit., segunda parte, c. 2, p. 197-224; GUERRAS MARTIN, op., cit., p. 82.

²⁷⁶ ISIDORO, **Hist.**, c. 53. Diz que Recaredo, junto com “todos os seus”, abdicou da perfídia que até então havia aprendido o povo dos ensinamentos de Ario: “...abdicans cum omnibus suis perfidiam quam hucusque Gothorum populus Arrio docente didicerat...” E prossegue descrevendo a verdadeira doutrina da Trindade, na ótica católico-nicena.

discutidos foi feita através do “tomo régio”.²⁷⁷ Foram formulados e aprovados vinte e três cânones, pelos bispos participantes, cânones estes que foram conservados em forma de atas conciliares.²⁷⁸ As atas são acompanhadas do tomo régio, da profissão de fé do rei e da rainha e da homilia de Leandro de Sevilha. Enfatizaremos alguns aspectos que parecem pertinentes ao objeto de nossa investigação. No tomo régio, o monarca realçou a origem divina do poder: “...o Deus onipotente nos deu a função de reinar em favor e proveito do povo e nos haja encomendado não poucas gentes ao nosso régio cuidado” e prossegue repetindo que o rei deverá “cuidar das (olhar pelas) gentes que o Senhor lhe confiou”.²⁷⁹ O tomo contém as profissões de fé dos concílios de Nicéia, Constantinopla e Calcedônia²⁸⁰ e, reafirmando sua verdade, conclama a unidade de todos os súditos reais, na única e verdadeira crença. Conclui com a assinatura do rei e de sua esposa, a rainha Baddo. Ao ser finalizada a leitura, as atas descrevem as manifestações dos presentes, deixando de ser atas para serem um testemunho do grande momento. Os adjetivos utilizados são muito significativos e marcantes. O rei é alcunhado de “conquistador de novos povos para a Igreja católica”,²⁸¹ e declaram o merecimento “da coroa eterna ao ortodoxo Rei Recaredo”;²⁸² fazem louvores e o comparam aos apóstolos ao afirmarem que mereça verdadeiramente o prêmio apostólico porque cumpriu o ofício de apóstolo.²⁸³ O Biclarense descreve com clareza e concisão: o rei declara sua conversão e, junto com ele, de todos os sacerdotes (ex-arianos) e do povo godo, escrito por sua mão num tomo, inserido numa clara declaração de

²⁷⁷ ORLANDIS & RAMOS LISSON, op. cit., segunda parte, c. 2, p.210 et seqs.; GUERRAS MARTIN, op., cit., p. 82.

²⁷⁸ Id., Ibid., loc.cit.

²⁷⁹ CVHR, p. 108-109. Afirma: *Quamvis Deus omnipotens pro utilitatibus populorum regni nobis culmen subire tribueret et moderamen gentium nom paucarum regiae nostrae curae commiserit....* E prossegue dizendo: “...nostram spem augere vel gentibus a deo nobis creditis consulere”.

²⁸⁰ CVHR, p. 113-116.

²⁸¹ Id., Ibid., p. 117. Diz: “*Ipse novarum plebium in ecclesia catholica conquisitor*”.

²⁸² Id., Ibid., p. 116. Diz: “*Cui a Deo aeterna corona nisi vero orthodoxo Recaredo regi?*”

²⁸³ Id., Ibid., p. 117. Diz: “*Ipse mereatur veraciter apostolicum meritum qui apostolicum implevit officium...*”

fé ortodoxa.²⁸⁴ Na visão do Biclarense, a predominância de Leandro de Sevilha e de Eutrópio, abade do mosteiro servitano, está clara: estes tiveram o controle do concílio, no seu entender.²⁸⁵ Em seguida, enfatiza o importante gesto e o papel do monarca visigodo, renovando naquele momento os gestos de Constantino, o Grande (que presidiu ao Concílio de Nicéia-325) e de Marciano (que presidiu ao Concílio de Calcedônia-451).²⁸⁶ Como Constantino, passa a assinar com o gentílico *Flavius*.²⁸⁷ Recaredo condena o arianismo,²⁸⁸ gesto visto pelo Biclarense como um marco histórico: mesmo sabendo que não se tratava de um concílio ecumênico, como os concílios orientais, entende que, ao encerrar definitivamente o ciclo ariano, o sínodo toledano adquire uma dimensão ecumênica.²⁸⁹ Outros termos utilizados nas atas conciliares adornam o rei, oferecendo uma imagem sacral: “fidelíssimo e gloriosíssimo rei”;²⁹⁰ o verdadeiro “amador de Deus”;²⁹¹ o texto declara o “eterno mérito senão ao verdadeiro e católico rei Recaredo”.²⁹² Essa visão é adequada aos objetivos da Igreja que almeja se tornar hegemônica; ao monarca que obtém a unidade de seus súditos e a sanção divina ao poder real, complementa as ações políticas de seu pai e cria uma nova concepção de monarquia. A monarquia se alia à Igreja em troca de

²⁸⁴ João de Biclato, *Crônica*, op. cit., p. 33 e 140.

²⁸⁵ Id., Ibid., loc. cit. Afirma a liderança e a iniciativa dos dois: “*Summa tamen synodalis negotii penes sanctum Leandrum Hispalensis ecclesiae episcopum et beatissimum Eutropium monasterii Servitani abbatem fuit*”.

²⁸⁶ João de Biclato, *Crônica*, op. cit., p. 33 e 140. Diz: “...renovans temporibus nostris antiquum principem Constantinum Magnum sanctam synodum Nicaenam sua illustrasse praesentia, nec non et Marcianum Christianissimum imperatorem, cuius instantia Calchedonensis synodi decreta firmata sunt”.

²⁸⁷ Entre os reis denominados Flávios tivemos Vespasiano e Tito, que cercaram e destruíram Jerusalém eo Templo em 70 d.C. Constantino se auto denominou Flávio. Os reis visigodos a partir de Recaredo assumem este mesmo título. V. nota 214 ou se preferir o glossário.

²⁸⁸ João de Biclato, *Crônica*, op. cit., p. 33-34 e 140 Afirma o fim da **perfidia** criada por Ario. Condena também a **nefasta** heresia (*nefanda haeresis*) e exalta o fim do **veneno da torpe heresia** (*veternosae haeresis veneno*). Esses termos são ora relacionados ao arianismo, ora ao Judaísmo, como veremos adiante. V. nota 124, onde explicamos o arianismo.

²⁸⁹ ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p 121. Afirma que o Biclarense percebe as conseqüências “*de dimensión ecuménica, ya que significa la definitiva victoria de la ortodoxia nicena sobre la herejía...*”.

²⁹⁰ CVHR, op. cit., p. 117. Descreve o rei: “*fidelissimi atque gloriosissimi principis*”.

²⁹¹ Id., Ibid., p.116-117. Diz: “*vero amatori Dei Recaredo regi*”

²⁹² Id., Ibid., p.116. Diz: “*...aeternum meritum nisi vero catholico Recaredo regi*”.

seu apoio. O processo de *imitatio imperii* iniciado por Leovigildo se concretiza com Recaredo: nas atas do III CT, o poder régio é adjetivado como “*maiestas*” e “*imperium*”, além dos títulos que já citamos.²⁹³ A função do rei, nesse momento, se sobrepõe de certo modo à autoridade da Igreja, inspirada em um modelo bizantino e tendo como base a teoria descendente do poder, com a conseqüente sacralização, e o fortalecimento da instituição monárquica diante de uma nobreza com ímpetos regicidas e revoltosos.²⁹⁴ A partir de 589, o rei está em posição de protetor da Igreja e defensor da ortodoxia: como definiria mais tarde Isidoro, o rei se torna “*minister Dei e vicarius Dei*”.²⁹⁵ Diversos autores definem a monarquia a partir de Recaredo como tendo se tornado um “*ministerium Dei*”.²⁹⁶ Sob sua liderança, pretende-se criar uma sociedade cristã; trata-se, obviamente, de um marco de fundação.²⁹⁷ Sua ação no concílio ilustra este novo papel: negocia os acordos entre arianos e católicos anteriores ao concílio; traz no tomo régio propostas de temas; na aula conciliar, faz a declaração de fé e repete os credos da Igreja Católica; os vinte e três cânones são apresentados no final do concílio, ao rei, e este os sanciona mediante uma lei em confirmação do concílio, e lhes outorga o nível de lei civil.²⁹⁸ E obriga-se a todos os súditos do reino a obedecer a essa nova legislação, sob pena de excomunhão e confisco de bens.²⁹⁹

²⁹³ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 136.

²⁹⁴ Id., Ibid., loc. cit. Garcia Moreno frisa que a monarquia “...se dotaba de un hálito sacral que habría de defenderla de los ataques de una levantisca nobleza”.

²⁹⁵ Id., Ibid., loc. cit..

²⁹⁶ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op. cit., p. 115, que define a legitimação da função real como tornando-a: “*un auténtico ministerium Dei, entre cuyos objetivos principales estaba velar por la ortodoxia y la fe de sus súbditos, ayudando a las autoridades eclesiásticas con su poder de coacción*”.

²⁹⁷ KING, **Derecho y sociedad**, op. cit., p. 155. O autor denomina a nova sociedade “*societas fidelium Christi*”.

²⁹⁸ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 123. O termo da sanção real que transforma os cânones em lei civil é: *lex in confirmatione concilii*. Isso torna os cânones obrigatórios para todos os habitantes do reino, já que, com exceção dos judeus, todos estão equiparados.

²⁹⁹ CVHR, op. cit., p. 135-136. Se fosse um secular (laico), e tivesse posses, perderia metade de seus bens; se fosse alguma pessoa de menos posses, perderia todos os seus bens e seria exilado; se fosse um clérigo, seria excomungado. Diz dos homens de posse: “...*si vero laicus fuerit et honestioris loci persona est, medietatem*

A tendência iniciada com Leovigildo, para unificar seus súditos e criar uma única lei, se amplia e tende à universalização, dentro dos marcos do reino: só destoam os judeus, os heréticos e os pagãos. Os suevos e os habitantes da Bética, submetidos por Leovigildo, se integram a partir da submissão ao monarca.³⁰⁰ De certa maneira, nos reinados que se sucedem ao de Recaredo, apenas os vascos seguem relativamente isolados e ciclicamente representam um problema ao governo central. Uma lei territorial unifica os súditos. Esse processo de unidade jurídica culminará cerca de sessenta anos mais tarde, quando Recesvinto edita o *Liber Iudiciorum* ou *Lex Visigothorum*.³⁰¹ Um passo a mais na unidade do reino está sendo dado a partir do III CT: não se define o súdito de acordo com sua origem, salvo se houver a pretensão de declarar sua origem religiosa.³⁰² A homilia de Leandro, citada na edição das atas conciliares, enfatiza a unidade dos descendentes de Adão, no seio da Igreja e no amor mútuo entre irmãos, na origem e na fé.³⁰³ Leandro proclama a unidade como forma de enfrentar os vícios ou pecados.³⁰⁴ A heresia e as divergências são consideradas como pecaminosas ou vícios: aquele que volta à unidade adamítica, volta do vício à natureza; aquele que permanece na heresia ou em outro tipo de

facultatum suarum amittat fist viribus profutura...”; dos clérigos, afirma que: “...ab omni Concílio excommunicationis subiacet...”

³⁰⁰ VALVERDE CASTRO, op. cit., p. 171. Diz: “...la unidad religiosa sirvió para consolidar la unificación política de los territorios hispanos sometidos a la soberanía visigoda...”

³⁰¹ Id., Ibid., p. 173. No capítulo 1, do segundo livro, se afirma que está proibido o uso, nos tribunais de justiça, “de leis de outros povos”.

³⁰² GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 137. O autor frisa que o III CT sancionou a unidade dos súditos sem distinção de origem étnica. Diz que: “A partir de entonces en la documentación oficial expresiones tales como gens gothorum, gens suevorum o gens iudeorum se utilizarían fundamentalmente con el sentido de distinguir su antiguo credo religioso”.

³⁰³ CVHR, op. cit., p. 142. Na homilia ele ressalta a origem comum dos humanos e a busca da unidade plena na fé. Diz: “Ordo ergo naturalis exposcit, ut qui ex uno homine trahunt originem mutuum teneant caritatem, nec dissentiat a fidei veritate qui non disiungitur naturali propagine”.

³⁰⁴ Utiliza a expressão “vícios” de maneira, semelhante àquela de Isidoro, no Livro das Sentenças. Descreveremos esta interpretação no trecho 2.3.

divergência da verdade, é pecaminoso.³⁰⁵ A heresia é comparada por Leandro como um tipo de amor adulterino a Cristo, já que, mesmo levando o nome de cristão, não está unido ao corpo de Cristo, pois rechaça a unidade da Igreja Católica, com sua verdade.³⁰⁶ A heresia é comparada a uma concubina, pois, segundo o texto bíblico, serão “dois numa só carne”,³⁰⁷ ou seja, “unidos Cristo e Igreja”, num casamento monogâmico, onde “não fica lugar para uma terceira pessoa: uma meretriz”.³⁰⁸ A unidade política estava sendo obtida através da unidade religiosa dos súditos, e o consenso é o objetivo geral da maioria. A dureza das palavras segue na homilia: Leandro prega que a heresia “trate de buscar com quem se corromper e se prostituir”.³⁰⁹ E o Diabo é lembrado: não se pode deixar que ele “devore com seus dentes”,³¹⁰ os povos pelos quais, Cristo verteu seu sangue. Ao Diabo é atribuída a heresia, que fabricou o muro da discórdia, que cai agora pela instituição da paz de Cristo,³¹¹ sob a unidade da Igreja. Configura-se aqui a luta entre o Bem e o Mal, e definem-se os protagonistas. O personagem principal é Cristo. Sua esposa e legítima representante, única e exclusiva, é a Igreja. Ao rei compete defender a Igreja e cumprir seus deveres de rei cristão. O Concílio frisa alguns desses deveres nas linhas e nas entrelinhas das atas conciliares. Alguns já citamos ao descrevermos a origem divina do poder, no tomo régio. Essa se repete na seqüência do texto conciliar: “o rei deve intervir e defender os interesses

³⁰⁵ Id., Ibid., loc. cit.. Leandro entende os pecados (vício ou *vitio*) como um desvio da verdadeira natureza humana: a heresia e as divisões entram nesta categoria. Diz: “*Haereses vero et divisiones e fonte manant vitiorum: unde quisquis ad unitatem venit ex vitio ad naturam redit...*”

³⁰⁶ Id., Ibid., p. 143. Leandro está excluindo da verdade cristã os hereges e dissidentes. Diz: “*...licet christiano nomine nuncupetur, Christi tamen corporis compage non tenetur. Haeresis enim quae respuit catholicae ecclesiae unitatem, eo quod **adulterino amore** diligat Christum...*”

³⁰⁷ Gênesis, c. 2, v. 24.

³⁰⁸ CVHR, op. cit, p. 143. De maneira rude e agressiva, alcinha a terceira (heresia) de meretriz: “*...quoniam re Vera duos dicit scriptura esse in carne uma, videlicet Christum et ecclesiam, quo locum **meretrix** nullum invenit tertia*”.

³⁰⁹ Id., Ibid., loc. cit.. Leandro diz: “*Quaerant nunc haereses a quo construpentur* (corromper, sujar, poluir) *vel cuius sint **prostibulum** factae...*”

³¹⁰ Id., Ibid., loc. cit.. Diz: “*...diaboli denti devorari.*”

³¹¹ Id., Ibid., loc. cit. Afirma que o Diabo é o autor da discórdia, portanto da heresia e da divisão: “*Parietem enim discordiae quem fabricaverat diabolus pax Christi detruxit...*”

da Igreja, ordenar os costumes e a moral social e refrear o furor dos insolentes com o seu poder”.³¹² O monarca deve se consagrar “à propagação da paz e da tranquilidade”.³¹³ Qual seria o significado de Paz? Na concepção isidoriana, seria o resultado da vitória e de um acordo que leva a um *pacto* (derivado de *pax*).³¹⁴ A nosso ver, o uso deste termo pelo rei, no concílio, determina sua função de defensor do pacto que define a aliança de Igreja e Monarquia, a paz da Igreja e sua supremacia no reino visigótico. A Igreja recebe muitas vantagens e privilégios, nesse acordo. Entre alguns destes, podemos citar a nova função pública que o concílio delega aos bispos: fiscalizar os arrecadadores do Fisco e evitar abusos contra os contribuintes, mostrando a preocupação de cooptar o alto clero no poder e permitir que clérigos e juízes fiscalizem as ações publicas,³¹⁵ tentativa de associar o clero no controle da administração régia e no fortalecimento do poder real. Isso se daria no contexto de concílios provinciais, nos quais os bispos fiscalizariam os altos funcionários reais e coibiriam seus abusos.³¹⁶ De maneira geral, podemos afirmar que o III CT (589) unificou a Igreja no seio do catolicismo niceno. O rei conseguiu integrar a maioria do clero ariano, à Igreja Católica, a quem fez concessões notáveis: os bens da Igreja Ariana são entregues à Católica;³¹⁷ devolveu as propriedades da Igreja que seu pai Leovigildo confiscara;³¹⁸ sancionou cânones que privilegiavam a Igreja, com garantias e conservação de bens e prerrogativas, tais como perpetuidade e indestrutibilidade da propriedade

³¹² Id., Ibid., p. 123. “*Ceterum si totis nitendum est viribus humanis moribus modum ponere et insolentium rabiem regia potestate refrenare...*”.

³¹³ Id., Ibid., loc. cit.. Diz: “...*si quieti et paci propagandae opem debemus impendere...*”

³¹⁴ ISIDORO, **Etim.**, op. cit., L. XVIII, c. 1, v. 11. Onde se afirma: “*La palabra pax (paz) parece que viene a pacto, de pacto. La paz se obtiene después y se apoya e le precede um pacto*”.

³¹⁵ **CVHR**, op. cit, p. 131. can. XVIII.

³¹⁶ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 125-126. **CVHR**, loc.cit. p. 131, can. XVIII.

³¹⁷ **CVHR**, op. cit, p. 127-128. can. IX.

³¹⁸ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., p. 267, c. 55. Diz: “...*ut opes privatorum et ecclesiarum praedia, quae paterna labes fisco adsociauerat, iuri proprio restauraret.*”.

eclesiástica,³¹⁹ em claro prejuízo dos interesses régios. O Concílio outorgou aos bispos uma espécie de “*cura morum*” para coibir ações e comportamentos inadequados num reino cristão: reprimir hereges e pagãos,³²⁰ impedir infanticídios³²¹ e estabelecer um arsenal exclusivo de ordens repressivas contra os judeus,³²² geralmente recolhidas da *Lex Romana Visigothorum*.³²³

O reinado de Recaredo sofreu uma ameaça imediatamente após o III CT (589), na tentativa de golpe de Estado dirigida por um dux provincial e membro da corte. Havia exercido o cargo de *cubicularius* que lhe dava certo poder sobre a Fazenda Real. Descoberto, teve a destra decapitada e foi decalvado, sendo humilhado em praça pública para mostrar “aos criados que não devem ser soberbos, com seus amos”.³²⁴ Pode-se perceber que a propaganda real já está bem definida, na Crônica do Biclarense: pedagogia do poder divinamente escolhido. O rei deve ser respeitado e obedecido. Isso não impediu que Recaredo recuasse em alguns dos avanços do poder real, realizados por seu pai. Após o fracasso das tentativas de se casar com uma princesa franca, desposa Baddo (Badon), nobre visigoda que acreditamos representar algumas das casas e grupos nobiliárquicos.³²⁵ O monarca cooptou, como vemos nos documentos e obras, inúmeros nobres hispano-godos e hispano-romanos, para servir-lhe e dirigir ao seu lado o reino: Argimundo, Cláudio,

³¹⁹ CVHR, op. cit., p. 124-133. can. III, IV, VI, VIII, XV, XVIII, XIX, XX, XXI. Há uma diversidade de aspectos que não abordaremos por exceder os propósitos deste trabalho.

³²⁰ Id., Ibid., p. 129-130, can. XVI

³²¹ Id., Ibid., p. 130, can. XVII

³²² Id., Ibid., p. 129, can. XIV

³²³ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 138. O conteúdo dos cânones analisaremos adiante.

³²⁴ JOÃO DE BICLARO, *Crônica*, op. cit., p. 35 e 141. O Biclarense descreve como foi decalvado (*deinde turpiter decalvatus*), e teria tido a destra cortada (*post haec dextra amputata*) e desfilou, em Toledo sobre um asno para ser humilhado e servir de exemplo para os súditos não serem soberbos com seus senhores (*exemplum omnibus in Toletana urbe asino sedens pompizando dedit et docuit famulos dominis non esse superbos*). GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 140, acredita que pode ter sido uma reação da nobreza à sacralização real e ao poder que o rei adquiria. Não parece ser uma reação ariana.

³²⁵ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 141. Afirma: “*probablemente una noble visigoda*” e adiante diz que foi a única mulher a assinar as atas de um Concílio, o que demonstra sua importância, e faz supor que podia “*ser la cabeza de una potente facción*”.

Escipion e Witerico.³²⁶ Alguns parecem ser os revoltosos de Mérida e Narbona, cooptados pelo poder.³²⁷ Apesar de todas estas articulações, o filho e sucessor de Recaredo, Liuva II, logo foi deposto por um golpe nobiliárquico. Segundo Isidoro, foi destronado por Witerico, denominado *tyrannus*.³²⁸ O jovem rei Liuva teve a destra cortada e foi em seguida morto aos vinte anos de idade, no segundo ano de seu reinado.³²⁹ O projeto dinástico de Leovigildo e Recaredo fracassara.

2.1.5 O reino hispano-visigodo católico: a busca da unidade

A transformação ocorrida no reinado de Recaredo determinou que o catolicismo fosse a religião oficial do reino. Tratava-se de criar um princípio de unidade em torno da mesma fé religiosa e através de certo grau de romanização, que anulava o dualismo entre godos arianos e hispano-romanos católicos. Consolida-se a importância dos Concílios de Toledo, que são reuniões do rei com o alto clero e a nobreza. Não são apenas Concílios Eclesiásticos, pois se discutem questões políticas civis ao lado de questões religiosas. Monta-se uma aliança singular entre a Igreja e o Estado.

Os concílios contavam com a participação do alto clero e, em alguns momentos, com membros da alta nobreza, geralmente altos funcionários do Ofício Palatino, e só podiam ser convocados pelo Rei. O monarca acatava, de uma maneira geral, as decisões do concílio, dando sua concordância e apoio, decretando leis reais que confirmavam e complementavam os cânones conciliares. As fontes legais se dividem, portanto, em cânones e leis reais,

³²⁶ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 129-130. Cita os hispanos-romanos o *comes* Escipion, o *dux* Claudio e o monge e abade de Algali Eladio (depois metropolitano de Toledo).

³²⁷ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 141.

³²⁸ Sobre o conceito de *tyrannus* veja FRIGHETTO, R. Os usurpadores, op. cit., p. 135-140.

³²⁹ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., p. 269, c. 57. Diz: “*Quem in primo flore adulescentiae Witericus sumpta tyrannide innocuum regno deiecit praecissaque dextra occidit anno aetatis XX, regni secundo*”.

coletadas na *Lex Visigothorum*,³³⁰ de modo que teremos, a partir de 589, por um lado, leis reais e, por outro, cânones conciliares, ora se repetindo, ora se contrapondo, mas geralmente se complementando.

Em tese, os reis visigodos eram a única e absoluta fonte de poder e autoridade. Na prática, geralmente seu poder era limitado pela nobreza laica e eclesiástica, pela fragmentação da posse da terra, pelos fortes laços de fidelidade e alianças entre os clãs aristocráticos que determinam uma tendência à protofeudalização, que se consolida durante o século VII.³³¹

Na tentativa de fortalecer-se e legitimar-se, a monarquia tenta aliar-se ao clero, através da sacralização da figura do monarca, obtendo maior estabilidade, reconhecimento e força perante a nobreza laica.³³² O primeiro momento ocorrera no IIICT (589). Após a morte de Leandro de Sevilha, quem assume o papel de mentor deste processo foi seu irmão e sucessor, Isidoro de Sevilha. Tendo como base o texto bíblico, e repetindo a prática iniciada com Saul e David,³³³ sugere a unção dos reis como forma de sacralização da monarquia. A

³³⁰ *Lex Visigothorum* ou *Leges Visigothorum* (**L. Visig.**) ou *Liber Iudiciorum* coletânea de leis reais dos séculos VI e VII que compreende inúmeras leis do *Codex Revisus* organizado por Leovigildo e dos reis da primeira metade do século VII até Chindasvinto e Recesvinto (que coletam e organizam a coletânea). O último a edita sob o nome de *Liber Iudiciorum*. Alguns dos reis da segunda metade do século VII acrescentaram suas leis. A edição mais conhecida é: ZEUMER K. **Monumenta Germânica Histórica**, Hannover; Leipzig: 1902 (reedição facsimilar de 1973); as citações do *Liber Iudiciorum* e/ou da *Lex Visigothorum* virão com as iniciais **L. Visig.**

³³¹ FRIGHETTO, **Cultura e Poder**, op. cit., analisa este processo de protofeudalização e mostra a evolução das instituições.

³³² Inúmeras obras tratam deste tema. Entre as já clássicas, podemos citar BLOCH, M. **Reis taumaturgos**, editada pela primeira vez em 1924, e KANTOROWICZ, E. **Os dois corpos do rei**, editada pela primeira vez em 1957. As obras de ELIADE, M. abordam alguns aspectos do tema e, no Brasil, recentemente foi editada a obra pioneira de VENTURA, G. **Reis, santos e feiticeiros**, que aborda aspectos da sacralidade real no Baixo Império. O nosso trabalho se fundamenta em ORLANDIS, J., que em diversas de suas obras analisa a questão da unção dos reis, da sua sacralização. Um destes é o **Estúdios de História Eclesiástica Visigoda**. Pamplona: EUNSA, 1997.

³³³ A unção dos reis hebreus é amplamente descrita na Bíblia. No Primeiro Livro de Samuel, temos os dois primeiros reis hebreus sendo ungidos pelo profeta Samuel (I Samuel, c. 9 e 16). A simbologia da unção é ampla e gera polêmicas. Uma maneira simplista de analisá-la seria a sacralização e a proteção dos reis pelo Deus. Isso está implícito no texto bíblico. Em hebraico o termo ungido é *Mashiach* ou Messias. O termo ungido em grego é Cristo, pois de acordo a tradição cristã, Jesus descende de David e seria o Messias. A própria origem é polêmica, pois, dependendo da interpretação judaica ou cristã, pode-se chegar a conclusões diferentes.

prática dessa unção não aparece nos documentos antes de Wamba, mas é teoricamente definida já no IV Concílio toledano (633). O rei fica submetido a certo controle e influência do alto clero. A fragilizada monarquia tenta regularizar o processo de sua eleição e fazer “inviolável a pessoa do monarca”.³³⁴ O papel de Isidoro de Sevilha é fundamental nesse processo.³³⁵

O esforço do reino visigótico pela unidade anda lado a lado com a fraqueza da monarquia que, objetivando seu fortalecimento, tenta definir-se como a defensora da fé e dos valores cristãos. Os judeus se tornam, após 589, os súditos não católicos do reino mais visíveis.³³⁶ Ainda que a heresia e o paganismo persistam, ambos estão vinculados ao mundo rural, sendo seu âmbito de ação menos visível, mas nem por isso menos importante. Seu combate e os esforços de evangelização não cessarão.

Os judeus surgem como um desafio claro e visível, pois, tratando-se de um grupo que recebeu a Lei e no seio do qual apareceu Jesus, tem um significado especial. Algumas leis reforçam e agudizam seu estatuto diferenciado. A quantidade de cânones e de leis reais relacionados com os judeus, editadas entre 589 e 711 é muitas vezes superior às aquelas direcionadas a coibir as heresias e o paganismo.³³⁷ Isso comprova a importância conferida aos judeus a partir de então. Na visão de alguns historiadores, não há mais espaço para diferenças: o proselitismo judaico não pode mais ser tolerado, e lentamente se fica

³³⁴ Isto se define no IV CT (633), após um golpe aristocrático que depõe o rei Suintila e cria uma atmosfera tensa e o risco de uma guerra civil e novos golpes. Isidoro trata de fazer um pacto social no âmbito da camada dominante e obter estabilidade para a instituição monárquica.

³³⁵ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p.152-154. O autor define a atuação de Isidoro como fundamental para sacralizar a monarquia visigótica.

³³⁶ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op. cit., p. 75. Afirma que as comunidades judaicas estavam localizadas em portos e locais de fácil comunicação e relações comerciais. A exceção seria Toledo, por ser capital. Eram visíveis e se estabeleceram em cidades. É certo que havia escravos e camponeses judeus, que viviam no campo. Mas a maioria era visível e tinha poder econômico, de acordo com Garcia Moreno.

³³⁷ Um exemplo são os 75 cânones do IVCT (633), entre os quais apenas um é diretamente relacionado com o paganismo (o cânone XXIX) e cerca de uma dezena com a temática judaica.

estabelecido que nem sua existência no reino poderia mais ser tolerada. No III Concílio de Toledo (589), um único cânone (c. 14) trata da questão judaica. Neste se estabelece o impedimento de que judeus despossem mulheres cristãs ou possuam concubinas cristãs, e que se realize o batismo obrigatório dos filhos destes casamentos mistos (entre judeus e cristãos), caso já estejam consumados.³³⁸ Este cânone demonstra que a proibição de casamentos mistos, prevista no Breviário, não era acatada.³³⁹ Poder-se-ia neste momento vislumbrar uma continuidade e ao mesmo tempo uma mudança de atitude diante da questão judaica. Algumas das restrições contidas neste cânone são repetições de leis originadas no Codex Theodosianus e coletadas no Breviário de Alarico.³⁴⁰ Alguns autores entendem que não há uma reviravolta; já outros apontam para uma aparente mudança. Orlandis considera que nada do que consta no cânone 14 é novidade, pois na sua opinião já havia sido tratado no concílio de Elvira (*Iliberris*), no século IV.³⁴¹ Outro especialista que defende esta posição é Garcia Moreno, que não vê nenhuma diferença substancial em respeito à tradicional postura dos reis visigodos arianos³⁴². Bachrach chega a admitir certo gesto humanitário da parte de Recaredo e da Igreja, ao acolher em seu seio um bastardo, pois filho de mãe não judia com pai judeu não é considerado judeu pela Lei judaica: convertê-lo seria integrá-lo a uma comunidade.³⁴³ Há discordância de alguns autores, como Albert e Gonzalez-Salineiro, que se fundamentam na negação do direito à *patria potesta*, o direito

³³⁸ . O trecho do texto do c. 14 que trata deste aspecto diz: “*Ut iudaeis non liceat cristianas habere uxores vel concubinas*” (que não lhes seja permitido aos judeus ter esposas nem concubinas cristãs). Mas se tivessem filhos destes matrimônios, que fossem batizados: “*set et siqui filii ex tali coniugio nati sunt adsumendos esse ad bapisma*” CVHR, op. cit., p. 23.

³³⁹ Esta norma proveniente do Codex Theodosianus é reformulada no Breviário.V. notas 130 e 131.

³⁴⁰ CVHR, op. cit., p. 129. (c. 14).

³⁴¹ ORLANDIS & RAMOS LISSON, op. cit., p. 222-223. Considera este cânone, e também a única lei antijudaica de Recaredo, como sendo não radicais e dentro do contexto jurídico do *Codex Theodosianus* e do Breviário. As reações e os receios dos judeus e suas tentativas de alterar esta decisão, Orlandis atribui ao fato de ser a primeira lei antijudaica emanada de um monarca visigodo.

³⁴² GARCIA MORENO, *Los judios*, op. cit., p. 143. Não vê: “*ninguna diferencia sustancial respecto de la tradicional postura de sus predecesores arrianos*”.

³⁴³ BACHRACH, A reassessment, op. cit., p. 11-34.

do pai que, sendo judeu, mesmo tendo se casado numa união “bastarda”³⁴⁴ com uma não judia, desejasse que seu filho também o fosse.³⁴⁵ A restrição aos casamentos mistos é anterior a esse momento: iniciara-se no Concílio de Elvira (300-306) e se mantivera através da legislação baixo imperial.³⁴⁶

A novidade neste momento é a conversão forçada dos filhos destes casamentos: Albert, Salineiro e Rabello concordam que este detalhe configura uma mudança radical³⁴⁷. Este precedente inaugura uma nova época e constitui abertura a uma atitude mais radical em relação aos súditos judeus. Em clara oposição à postura do papa Gregório Magno, que desaconselhava e proibia conversões forçadas; contrariando o *Codex Theodosianus*, que controlava e restringia o poder judaico e limitava sua condição social, mas sem utilizar o recurso das conversões forçadas, a partir de agora se instaura um novo modelo. Iniciam-se as conversões forçadas amplas e radicais a partir de Sisebuto. Seria simplismo atribuir as conversões forçadas a um gesto pessoal de Sisebuto: o processo se iniciara no III CT³⁴⁸

³⁴⁴ GONZALEZ-SALINERO, **Las conversiones forzadas**, op. cit., concorda com as colocações de Albert e de Rabello, mas utiliza o termo bastardo de maneira inadequada, pois não considera um filho de casamento de judeu com não judia como bastardo. Bastardo ou Mamzer é o filho de uniões ilícitas: por exemplo, o de um sacerdote (*Cohen*) com uma viúva. Não há no Pentateuco postura que considere um casamento misto de maneira tão radical: Abraão teve Agar e Ketura; Jacob teve Bila e Zelfa; Moisés teve Séfora e a etíope. A proibição se acentua na época de Ezra ou Esdras, o Escriba, após o retorno a Sião, no final do séc VI a.C. A partir daí o controle dos casamentos mistos se acentua, no intuito de evitar a contaminação idólatra dos cananeus. Por isso o livro de Josué (editado pelos escribas do período do Segundo Templo) é tão radical, e os profetas criticam tanto a miscigenação, que de fato se dera no período do Primeiro Templo.

³⁴⁵ A resposta ao artigo de Bachrach foi feita de maneira minuciosa e detalhada por ALBERT, Un nouvel, op. cit., p. 3-29. De maneira semelhante, a crítica a Bachrach é feita por RABELLO, The legal status, op. cit., o qual afirma: “Bachrach, sees in this norm an expression of humaneness towards “the illegitimate child” who is not considered Jewish according to Jewish Law. This utterance finds no support in Jewish Law”. GARCIA MORENO, **Los judios**, op. cit., p. 143-144, considera a análise de Bachrach exagerada mesmo considerando que não houve mudanças radicais com Recaredo.

³⁴⁶ ALBERT, Un nouvel, op. cit., p. 6-7; GONZALEZ-SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 23-25.

³⁴⁷ ALBERT, Un nouvel, op. cit., p. 15-17; RABELLO, The legal status, op. cit., p. 761; GONZALEZ-SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 23-25, que afirma (p.24): “Sin embargo, la imposición del bautismo a los hijos resultantes de las uniones judeo-cristianas constituye, sin duda alguna, una novedad legislativa y, a partir de entonces, un precedente normativo de notables consecuencias”.

³⁴⁸ PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. **Os judeus na Espanha**. São Paulo: Giordano, 1994, p. 15, afirma que junto com a unidade obtida no III CT, tem origem “uma legislação antijudaica, cuja pressão vai aumentando continuamente. É significativo que o III Concílio de Toledo, assembléia que materializa a unidade cristã, seja o marco institucional onde inicia este processo”.

com a edição do cânone quatorze que foi inserido por iniciativa real, mas por proposta do concílio, ou seja, por responsabilidade do rei e dos bispos ali reunidos.³⁴⁹

O outro tema largamente repetido no *Codex Theodosianus* é o da posse de escravos, por senhores judeus. Em artigo publicado, já analisamos este problema.³⁵⁰ O objetivo central de todas as leis anteriores a 589 era evitar o proselitismo judaico impedindo que os judeus circuncidassem seus escravos cristãos. No mesmo cânone quatorze do III CT, se reafirmam as leis e decisões que desde o Baixo Império tentavam impedir aos judeus a posse de escravos cristãos³⁵¹ para evitar que os circuncidassem e, portanto, os convertessem ao judaísmo.³⁵² Ampliando e reforçando o cânone, o rei Recaredo decretou uma lei real pela qual os judeus não poderiam circuncidar escravos cristãos.³⁵³ Os judeus não podiam obtê-los nem por compra, nem por doação.³⁵⁴ Os escravos cristãos assim adquiridos seriam libertados, com perdas dos investimentos feitos pelos seus compradores judeus.³⁵⁵ Essa postura já era contemplada pelo *Codex* e pelo Breviário. Em dois detalhes a lei era ainda mais severa e renovava: era retroativa e impedia os judeus de manter escravos pagãos.³⁵⁶

³⁴⁹ CVHR, op. cit, p 129. (c. 14). O texto diz que, por sugestão do concílio, o rei ordenou que fosse inserido o cânone quatorze: “*Suggerente Concílio id gloriosissimus dominus noster cannonibus inserendum praecipit...*”. Vives traduz: “*A propuesta del Concilio el gloriosísimo señor nuestro mandó que se insertase en los cánones...*”. Juster, op. cit., p. 568, nota 198, concorda ao traduzir: “*In conformity with the opinion of the Council, our glorious king has ordered to be inserted among the canons,....*”. O que reforça que houve concordância e unidade na decisão de converter os filhos de mães não judias nos casamentos mistos. A Igreja não manifestou oposição nem defendeu que as conversões deveriam ser pelo convencimento.

³⁵⁰ FELDMAN, Judeus, escravos, op. cit., p. 145-157.

³⁵¹ No III C. T., no mesmo c. 14 (589) se afirma que judeus não poderiam comprar escravos cristãos para uso próprio: “*neque mancipium christianum in usus proprios comparere*”. CVHR, op. cit, p.129.

³⁵² Id., Ibid., loc. cit. Na seqüência do texto do c. 14, o texto diz que se algum servo cristão for desonrado pelos judeus, pelos ritos judaicos e circuncidados, que volte à religião cristã e receba a liberdade sem que o seu dono seja ressarcido. O trecho latino diz: “*Si qui vero christiani ab eis iudaismo ritu sunt maculati, vel etiam circumcisi, non reddito pretio, ad libertatem et religionem redeant christianam*”.

³⁵³ L. Visig., XII, 2, 12. O título da lei é “*Ne Iudeus christianum mancipium circumcidat*”.

³⁵⁴ Id., Ibid., na seqüência da lei, define a proibição de adquirir escravos, seja por compra, seja por doação: “*Nulli Iudeo liceat mancipium comparare vel donatum accipere*”.

³⁵⁵ Id., Ibid., loc.cit. Diz: “*...et pretium perdat...et quem acceperat liber permaneat*”.

³⁵⁶ Id., Ibid., loc. cit. No trecho final diz: “*Servus vero vel ancilla, qui contradixerint esse Iudei, ad libertatem perducantur*”. JUSTER, op. cit., p. 574, diz que em alguns aspectos era mais suave que o Breviário mas em outros era mais severa pois: “*...not only because it purported to operate retroactively by setting free any slave*

Isso poderia arruinar a comunidade judaica. Os judeus tentaram persuadir Recaredo a revogar esta última decisão, oferecendo elevadas somas em dinheiro. Ele recusou tal proposta e foi elogiado pelo papa Gregório o Grande, mas há dúvidas se ele as cumpriu com rigor absoluto.³⁵⁷ É questionável a opinião de Orlandis que os protestos e as tentativas dos judeus foram apenas pelo fato de ter sido o primeiro rei visigodo a legislar contra os judeus e não apenas manter a lei romana anterior.³⁵⁸

Contudo, é interessante observar que os sucessores imediatos de Recaredo, Witerico e Gundemaro, não dão muita atenção à questão judaica ou as fontes se perderam.³⁵⁹ São pouco descritos pelas fontes, o que pode sugerir um momento de calma para a comunidade judaica. Um novo monarca, Sisebuto, surgirá como o pivô central de uma política bastante radical que culminará com a conversão forçada dos judeus.

2.1.6 Da conversão dos judeus por Sisebuto até o IV Concilio de Toledo

O reinado de Sisebuto se torna um marco nas relações entre a monarquia e o clero com a população judaica do reino hispano-visigodo. Nele ocorre a conversão forçada da comunidade judaica, em especial daquela localizada em Toledo. Não acreditamos que foi um gesto intempestivo e precipitado do monarca, mas a sequência de um processo, iniciado

other than a Jewish one, but also because it thereby laid down that Jews could no longer own pagan slaves". RABELLO, **The Jews**, op. cit., p. 137-138, diz que qualquer escravo que se recusasse a receber a religião judaica receberia a liberdade. No seu entender, não apenas os cristãos, mas também escravos pagãos que não se convertessem ao Judaísmo.

³⁵⁷ KATZ, op.cit., p. 98; GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 142 admite a possibilidade de tentativa de suborno ao rei e os elogios tardios de Gregório Magno, mas afirma que: "...existen serias dudas del cumplimiento dado por Recaredo a su propia legislacion antijudaica a juzgar por algun testimonio anterior".

³⁵⁸ ORLANDIS & RAMOS LISSON, op. cit., p. 222-223. Está claro que o efeito econômico é grande. A mão-de-obra escrava era fundamental no campo. O tráfico de escravos era um negócio rentável.

³⁵⁹ GARCIA MORENO, **Los judios**, op. cit., p. 144-145, refuta a opinião de GARCIA IGLESIAS, **Los judios en la España antigua**. Madrid: Crisandad, 1978, p. 106, que afirma que Witerico seria um amigo da Sinagoga por ser um ariano encoberto. Acha que sequer há provas do arianismo do monarca, quanto mais de seu filojudaísmo.

com o III CT em 589 e que tem na liderança espiritual de Isidoro de Sevilha uma referência central. Tentaremos descrever os acontecimentos e relacioná-los através de breves reflexões e conexões para poder entender de maneira crítica seu significado.

A política de conversão da comunidade judaica levada a cabo por Sisebuto inicia-se em 612, com sua tentativa de colocar em prática muitas das leis editadas em anos anteriores, por seus antecessores, mas não executadas de *facto*. Sua identidade com Recaredo, morto uma década antes da ascensão de Sisebuto ao trono, e sua preocupação com a execução do cânone quatorze e da lei relativa aos judeus decretada por Recaredo, transparecem no texto de suas leis.³⁶⁰ A impressão de muitos autores é de que os judeus ricos haviam obtido concessões e posturas favoráveis à comunidade judaica, de funcionários reais e da alta nobreza através de subornos.³⁶¹ Podemos perceber que o objetivo proposto por Sisebuto era o de acabar com o proselitismo judaico, defendendo, na sua função de rei cristão, a integridade e a unidade do reino, admitindo a inoperância da legislação restritiva anterior.

Recaredo havia abolido a pena de morte para o proselitismo judaico, mas Sisebuto reedita tal pena.³⁶² Sabemos que uma das medidas iniciais de seu governo foi recolocar em prática as decisões do III CT e a lei outorgada por Recaredo, que se referia aos casamentos mistos e aos filhos nascidos destas uniões proibidas.³⁶³ Estabeleceu que o cônjuge judeu deveria passar ao Catolicismo; se recusasse, o casamento seria considerado anulado e o cônjuge não

³⁶⁰ RABELLO, A. M. Sisebuto re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato. IN: **Rassegna Mensile di Israel**. v. LI, Gennaio-Aprile, 1985, p.33 - 41. Diz (p. 33), sobre a identidade com o monarca predecessor e seu desejo de colocar a sua legislação judaica de Recaredo em prática. Diz: “*Sisebuto cerco di applicare le leggi di Recaredo con tutta la sua forza*”.

³⁶¹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit. , p. 151 afirma que “*Con agudo sentido práctico, la nueva legislación intentaba atacar a los sectores más ricos e influyentes de la comunidad judia visigoda, que con sus dádivas y sobornos debía haber burlado la legislación anterior de Recaredo*”.

³⁶² **L.Visig.** XII, 2, 13; XII, 2, 14. GROSSE R. (ed.) **Las fuentes da la época visigoda y bizantinas**. Barcelona: Bosch, 1947, p. 246-247. PARKES J, op. cit., p. 355.

³⁶³ THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 191.

católico seria exilado perpetuamente.³⁶⁴ Na visão de Salinero trata-se também de uma pressão direta pela conversão: ³⁶⁵ os cônjuges não tinham opção; se quisessem manter o matrimônio, deveriam converter-se ou seguir para o exílio. Quanto aos filhos, deviam, obrigatoriamente, ser convertidos: se já não tivessem sido batizados ou se o tivessem feito de maneira falsa, deveriam ser forçados a fazê-lo. Os que insistissem em permanecer como judeus deveriam ser açoitados em público, sofreriam a humilhação da *decalvatio* e seriam convertidos por toda a vida em escravos de algum cristão.³⁶⁶ Alguns autores associam este gesto a uma pressão de caráter econômico: acreditam que a lei estava direcionada aos filhos de judeus com escravas/concubinas; e até salientam o simples interesse em confisco.³⁶⁷ A pressão econômica não é de maneira nenhuma desprezível: na mesma época e nas mesmas leis, Sisebuto investiu também no tema da mão-de-obra cristã servindo a senhores judeus, tanto escravos quanto *colonii*. O monarca advertiu os judeus de que eles não poderiam possuir escravos cristãos. Permitiu que fossem vendidos ou liberados dentro do reino até o início de julho do mesmo ano.³⁶⁸ A pressão econômica é forte, mas deve se perceber que a

³⁶⁴ **L. Visig.**, 12, 2, 14. Diz: “*Quod si tam illicita conubia fuerint perventa, id elegimus observandum, ut, si voluntas subiacerit, infidelis ad fidem sanctam perveniat. Si certe distulerit, noverit se a coniugali consortio divisum adque divisa in exílio perenniter permanere*”. V. RABELLO, Sisebuto, op. cit., p. 34; GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 25-26; GARCIA MORENO, **Los judíos**, op. cit., p. 146.

³⁶⁵ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 26.

³⁶⁶ **L. Visig.**, XII, 2, 14. O texto é claro. Afirma que os nascidos destas uniões devem ser cristãos: “*Mancipia vero, que ex christianorum et hebreorum conubiis nata vel genita esse noscuntur, id observari censuimus ut christiana efficiantur*”. Se não o fizessem, seriam açoitados, decalvados e escravizados: “*Si certe hii, qui in ritu Hebreorum transducti sunt, in ea perfidia stare voluerint, ut minime ad sanctam fidem perveniant, in conventu populi verberibus cesi adque turpiter decalvati, christiano, cui a nobis iussum fuerit, perpetuo servitio servituri subdantur*”.

³⁶⁷ BAER, **Historia de los judíos**, op. cit., p. 15-16, v. 1, afirma se tratar de filhos de judeus com concubinas (escravas) e direciona a pressão de Recaredo e Sisebuto à questão dos escravos. Acredita ser esta a maneira utilizada para pressionar os judeus: através da ruína econômica. Concorda com isto de certa forma KATZ, op. cit., p. 11-12 que vê neste caso interesse econômico em confisco: “*the desire of obtaining the possession of property by means of confiscation*”; tem a mesma opinião GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 26 (nota 55).

³⁶⁸ **L. Visig.**, XII, 2, 13. Diz: “*...aut vendere aut liberare, prout maluerint, usque ad kalendas Iulias licentiam illis tribuimus*”. Na seqüência, faz cuidadosas observações para evitar que sejam vendidos fora da localidade onde viviam, e assim impedir que sejam renegociados a outros judeus fora do país ou repassados de maneira que se burle a lei.

motivação religiosa é mais forte: o que o rei não admite é que os judeus tenham predomínio sobre cristãos.³⁶⁹ Se os judeus se convertem, não perdem nada: mantêm as propriedades de seus ancestrais, como diz a lei.³⁷⁰ É permitido aos judeus vender os escravos até uma certa data, diminuindo o seu prejuízo. Se depois dessa data mantivessem escravos, estes seriam libertados e metade das posses destes senhores judeus seria confiscada.³⁷¹ Sisebuto proibiu os judeus de manterem *coloni* bem como escravos domésticos. Poderiam manter escravos pagãos ou judeus, mas, se esses optassem por se converter ao Cristianismo, deveriam ser libertados.³⁷² Sisebuto se preocupa até em evitar que testas de ferro auxiliem os judeus na manutenção de seus escravos e façam compras simuladas.³⁷³ O golpe na economia judaica é muito grande: sem mão-de-obra cristã, se afeta todo o poder econômico de alguns judeus poderosos que lideravam as comunidades, e que no período anterior podem ter sido os que subornaram os encarregados de aplicar a legislação antijudaica. Obrigá-los a vender seus escravos no local e proibir que houvesse laços de patronato impedia a manutenção de vínculos e deveres e fazia com que se desmontassem as redes de solidariedade e dependências hierárquicas que formavam o entramado social das aljamas (bairros judaicos),

³⁶⁹ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 137, define certas diretivas nestas leis sobre escravos e libertos: “...el hebreo no podia tener bajo su poder a un cristiano, libre o esclavo, por razón de servidumbre, patronato o relación laboral”. Ou seja: um judeu não pode exercer qualquer tipo de poder sobre um cristão. O tema é religioso acima de tudo. THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 190, diz que devia se tratar de uma questão importante para o rei, pois decretou estas leis dois meses depois de ascender ao trono.

³⁷⁰ **L. Visig.**, XII, 2, 13. Diz com clareza que aqueles judeus que se convertessem à fé sagrada nada perderiam dos bens e heranças de seus pais: “*Iudei igitur, qui ad fidem sanctam confugium visi sunt fecisse, portionem sibi debitam ex successione parentum in mancipiis accipiant*”.

³⁷¹ **L. Visig.**, XII, 2, 14. Afirma que os judeus que mantivessem escravos em sua posse e domínio seriam punidos com o confisco de metade de seus bens e perderiam os escravos: “*Quibus evolutis kalendis, aput quemlibet Hebreum christianum fuerit reppertum mancipium, medietas facultatis Hebrei huius fisco subiacet, et liberto reddito...*”

³⁷² **L. Visig.**, XII, 2, 13-14

³⁷³ PARKES, J., op. cit., p. 355, diz: “*Irregular sales were heavily punished, in order to prevent the Jew going through a formal transaction with a dummy Christian, which left him the effective ownership of the servant*”. O que mostra que havia apoio aos judeus e mecanismo de resistência dos judeus.

colocando os ricos e poderosos sem sustentação.³⁷⁴ Katz acredita que, apesar dos cuidados de Sisebuto, muitos judeus continuaram possuindo escravos cristãos.³⁷⁵ Neste aspecto, o econômico, está claramente servindo aos propósitos religiosos: entre a ruína econômica com a perda do poder interno na comunidade, ou a conversão e a manutenção de riqueza e poder.³⁷⁶ Alguns autores vêem razões político-militares para a edição das duas primeiras leis de Sisebuto, no início de seu reinado: havia um conflito de fronteira, na Bética, com os bizantinos da província da *Spania*. Sisebuto queria mostrar que se alinhava como defensor da Cristandade. A favor desta hipótese, tem-se o fato de uma das suas leis estar claramente direcionada para os territórios do sul peninsular, onde havia considerável concentração de judeus e que ficava na fronteira com a província de *Spania*.³⁷⁷

Podem-se fazer outras leituras: o fator religioso se apresenta também nas entrelinhas dos decretos que aparentemente se preocupam apenas com política, economia e aspectos militares. Sisebuto enfatiza sua missão de cuidar da saúde pública e da segurança de seus súditos.³⁷⁸ Esse conceito de saúde pública é espiritual e pode ser inserido na realidade religiosa. Sisebuto, dizendo não crer que algum rei viesse a desrespeitar estas leis, introduz uma maldição contra seus sucessores que porventura negligenciassem a prática dessas

³⁷⁴ GARCIA MORENO, **Los judios**, op. cit., p.145-146. O objetivo era desmontar a rede de solidariedade e dependência dentro das aljamas e retirar o poder dos judeus ricos e influentes. E forçá-los a se converter para não perder o seu poder. V. dissertação de mestrado inédita, SANCOVSKY, R. R. *De discretione iudaeorum*: relações entre episcopado e cultura rabínico-talmúdica na Península Ibérica visigoda-sec. VII (inédito). Rio de Janeiro: IFCS-PPGHIS, 2000, que analisa a resistência cultural judaica nas aljamas ou juderias (bairros judaicos).

³⁷⁵ KATZ, op. cit., p. 99.

³⁷⁶ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 137-138, enfatiza que não se trata de simples confisco, pois se o judeu se convertesse não perderia nada: “*Por el contrario, al judio converso al Cristianismo se le garantizaba el respeto a la integridad de su patrimonio*”.

³⁷⁷ GARCIA MORENO, **Los judios**, op. cit., p.145-146. *Spania* seria a parte da Península ocupada pelos bizantinos no século VI e mantida até o reinado de Suintila.

³⁷⁸ **L. Visig.**, XII, 2, 14. Um dos inúmeros trechos (início da lei quatorze) diz que a intenção do rei é preservar a saúde e a segurança de seus súditos da maligna influência dos infiéis: “*Universis populi ad regni nostri provincias pertinentibus salutifera remedia nobis gentique nostre conquirimus, cum fidei nostre coniunctos de infidorum manibus clementer eripimus*”.

leis.³⁷⁹ Trata-se de uma severa advertência que redundaria em perda da vida do monarca que revogasse estas leis. O monarca seria oprimido pelos seus pecados por toda a eternidade e, no dia do Julgamento seria afastado dos seguidores de Cristo, colocado do lado esquerdo do Salvador, junto com os judeus, e queimado no fogo eterno, tendo o Diabo por companhia.³⁸⁰ Uma clara relação entre aspectos político-jurídicos com aspectos religiosos, a nosso ver uma unidade indissolúvel no período que estudamos. Há uma clara influência e inter-relação entre Sisebuto e as idéias de Isidoro.

Neste enfoque, vamos analisar um pouco a vida, a personalidade e os feitos de Sisebuto, para poder entender a seqüência de seu reinado e o decreto de conversão.

Sisebuto era um monarca culto, letrado e autor de algumas obras literárias, entre as quais *Astronomicum*, um curioso poema de conteúdo científico.³⁸¹ Podemos afirmar que ele se enquadraria no denominado “renascimento” isidoriano.³⁸² Trata-se, talvez, do rei visigodo mais culto, piedoso e sensível desse século. Conhecia as letras sagradas também um pouco das letras profanas.³⁸³ Suas relações com Isidoro parecem ter sido amistosas. Isidoro escreveu por encomenda real, a obra “*De natura rerum*”, e dedicou ao monarca a primeira

³⁷⁹ THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 191, diz que, setenta anos mais tarde, Ervigio se referia à maldição com respeito e temor.

³⁸⁰ **L. Visig.**, XII, 2, 14. Algumas das citações: a morte dos que desrespeitarem a lei (“...et vita illius eodem in tempore concidat...”); será oprimido pelo conjunto de seus pecados através da eternidade (“...tantumque obnoxius in eternum peccatorum mole delineatur ...”); e no final dos tempos se alinhará com os judeus, o Diabo e o fogo eterno (“Futuri etiam examinis terribile cum patuerit tempus, et metuendus adventus domini fuerit reservatus, discretus a Christi grege prespicuo, ad levam cum hebrais exuratur flammis atrocibus, comitante sibi **diabulo**, ut ultrix in transgressoribus eterna pena deseuiat, et locuplex remuneratio christianis faventibus hic et in eternum copiosa proveniat”). Vale alertar para a relação entre as idéias de Isidoro que descreveremos no próximo capítulo e estas advertências de seu discípulo.

³⁸¹ FONTAINE, J. (ed.) **Isidore de Seville**: Traité de la nature. Bordeaux: Feret et Fils, 1960. Sisebuto mostra sua cultura e sua versatilidade. Inspirado em Lucrécio e nos poemas alexandrinos, escreve em 61 hexâmetros uma explicação dos eclipses. O interesse em eclipses era comum no mundo clássico. As motivações de Sisebuto podem ser diversas: uma hipótese a ser analisada seria a sua relação com sinais cósmicos.

³⁸² Isidoro afirma sobre ele “*Fue brillante em su palabra, docto em sus pensamientos y bastante instruído em conocimientos literários*” (*Fuit autem eloquio nitidus, sententia doctus, scientia litterarum ex parte inbutus*) **ISIDORO, Hist.**, c 60, v 15.

³⁸³ FONTAINE, **Isidore**, op. cit., p. 152, afirma que se trata de um monarca tão culto que o compara com Afonso X o Sábio: “...une sorte d’Alfonse le Sage de l’Espagne wisigothique”.

redação de suas “*Etymologiae*”.³⁸⁴ Sisebuto é autor de uma obra hagiográfica denominada *Victa Sancti Desiderii*,³⁸⁵ relatando sobre a vida de S. Desidério de Cahors. Alguns autores vêem nesta uma crítica aos reis francos Teodorico e Brunequilda.³⁸⁶ Nessa obra descreve um *speculum principis* (imagem ou modelo de príncipe), relacionado com a visão isidoriana do monarca desenvolvida nas *Sententiae*.³⁸⁷ O monarca é concebido por Sisebuto como uma espécie de rei-pastor, ao estilo do Novo Testamento, com a obrigação estrita de velar pelo bem moral e de reprimir o pecado, seguindo os ensinamentos religiosos.³⁸⁸ Ao mesmo tempo, talvez por uma influência do exemplo bizantino, adotou posturas centralizadoras e cesaropapistas,³⁸⁹ dentro do modelo tardo romano e imperial.³⁹⁰ Tal como Leovigildo, o rei Sisebuto enfrentou os bizantinos, pela posse da província da *Spania*, mas foi igualmente influenciado pelos símbolos e pelos modelos imperiais. O Império Bizantino

³⁸⁴ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 148; ORLANDIS *História de España*, op. cit., p. 135-136.

³⁸⁵ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 147; ORLANDIS, *História de España*, p. 135-136. GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit., p. 33; THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 188.

³⁸⁶ BACHRACH, op. cit., p. 17; GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit., p. 33, refuta esta opinião e enfatiza o aspecto hagiográfico da obra e dos modelos inseridos na mesma.

³⁸⁷ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 148; ORLANDIS *História de España*, op. cit., p. 135-136.

³⁸⁸ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 148.

³⁸⁹ Cesaropapismo seria “Regime em que o soberano temporal pretende exercer um direito de controle sobre o poder espiritual da Igreja”. Apud, **Grande Enciclopédia Larousse Cultural**. São Paulo: Larousse; Nova Cultural, 1998, t. 6, p. 1311. Para melhores esclarecimentos sugerimos o trecho: “Las ideas políticas de la Roma Imperial”. IN: ULLMANN, W. *História del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983, p. 33-39. O autor define cesaropapismo, através de Justiniano, modelo de cesaropapismo. AZEVEDO, A. C. A. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 2. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997, define cesaropapismo: “Termo empregado para indicar um tipo de relacionamento entre o Estado e Igreja, cabendo ao primeiro o exercício de poderes tradicionalmente atribuídos à segunda...” V. nota seguinte, onde voltaremos a nos referir a este tema.

³⁹⁰ GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit., p. 34. Diz que na obra se mesclam duas visões uma isidoriana e outra bizantina: “*El ideal monárquico de tendencia cesaropapista que Sisebuto expresa en su Vita Desiderii y que coincide con el concepto de realza desarrollado por Isidoro, en el que el príncipe es concebido como una especie de rey-pastor que tiene la obligación de velar por la fe e integridad de su pueblo cristiano...*” Alguns dos leitores de meu trabalho entenderam que o termo cesaropapismo seja inadequado para o período analisado, considerando a atitude de Sisebuto mais próxima de um **agostinianismo político**. Percebemos que tanto autores espanhóis, como GONZALEZ SALINERO e GARCIA MORENO, quanto autores ingleses, como THOMPSON, utilizam esta expressão para qualificar a política de intervenção de Sisebuto em assuntos clericais. Por isso, optamos por mantê-la e conceituá-la com clareza. Seria a tentativa de intervenção do monarca em assuntos clericais.

é ao mesmo tempo inimigo e modelo a ser seguido. Isso se refletiria em vários âmbitos de seu governo e, na nossa compreensão, não se pode analisar suas atitudes apenas sob o prisma da política, pois sua concepção do papel do monarca deixa clara a sua função de rei-pastor. Até algumas de suas ações, aparentemente de caráter puramente político, devem ser analisadas sob um prisma que não enfoque apenas o político, mas também vislumbre a óptica religiosa. É o caso da política de aproximação com o rei lombardo Adaloaldo. Nela aparentemente, Sisebuto tratava de seu interesse político-militar de formar uma frente anti-bizantina, numa época em que seu exército tinha a perspectiva de expulsar definitivamente os exércitos imperiais da Península Ibérica. Essa reflexão fica incompleta se não se observar que Sisebuto investe muito de sua diplomacia, contida na correspondência entre os dois reis, para tentar converter o rei ariano ao catolicismo.³⁹¹ Outro exemplo da união entre o político e o religioso está na elaboração de um projeto de capital em Toledo. Nesse projeto, temos a união de duas influências, muito grandes em Sisebuto: a bizantina imperial e a católica.³⁹² O monarca tratou de fazer de Toledo não apenas uma *Urbs* régia, mas dotá-la de uma catedral, exaltando uma mártir local, quase desconhecida até então: Santa Leocádia.³⁹³ Em outubro de 618, o rei inaugura uma catedral, fora do recinto primitivo da capital, num subúrbio da cidade e junto do palácio real, imitando a *Hagia Sophia*.³⁹⁴ A aura de cidade sagrada está sendo criada, e a catedral se tornará sede de alguns concílios.

³⁹¹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 148; ORLANDIS **História de España**, op. cit., p. 135; GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 33. Diz que a carta para alguns “...era en realidad um himno a la Trinidad”. THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 188.

³⁹² GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 148.

³⁹³ THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 187; GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 148.

³⁹⁴ *Hagia Sophia* ou Santa Sofia é a imensa catedral construída por Justiniano, para simbolizar seu Império, a reconquista por ele realizada e a imensa fé do casal imperial. BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental**. 2.ed., Porto Alegre; Globo, 1959, v. 1, p. 295.

Sisebuto estimula seu filho Teodila a ingressar na vida monástica, e, ao que parece, o monarca viveu de maneira humilde e centrada na invocação à oração.³⁹⁵ Como já verificamos, alguns autores consideram forte a tendência de Sisebuto ao cesaropapismo, por ter intervindo em assuntos clericais.³⁹⁶ King acha que não é nenhum exagero a utilização da expressão cesaropapismo, neste caso.³⁹⁷ Tendo como modelo Recaredo, que fora comparado a *Flavius* Constantino, não é de estranhar tal postura.

Outro aspecto que pode ser percebido foi a consciência de sua missão de *Rex Christianissimus* e de sua missão escatológica.³⁹⁸ A época em que viveu era repleta de visões e visionários messiânicos, e não faltam na literatura religiosa fontes e modelos de inspiração. Um de seus modelos de rei cristão é Recaredo.³⁹⁹ Este cumpriu uma função apostólica e uniu sob a fé católica os hispano-romanos e os visigodos. O outro monarca modelo é o imperador Heráclio, autor, como Sisebuto, de tratados de astronomia, no afã de encontrar resposta para suas inquietudes escatológicas.⁴⁰⁰ É difícil não encontrar indagações escatológicas, quando tratamos do reinado e das atitudes de Sisebuto. No

³⁹⁵ GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit., p. 32-33.

³⁹⁶ THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 187, diz que “*se interesó vivamente en los asuntos de la Iglesia, a la que gobernó con mano firme*”. E cita intervenções de Sisebuto, como a sua reprovação do gosto de um bispo de Tarragona, denominado Eusébio, pelo teatro. Cita também as censuras ao bispo de Mentesa, Cecilius, que queria se retirar a um mosteiro: ordena que venha a sua presença e critica-o pela desobediência a seus deveres. GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 152, confirma os já citados por Thompson e fala de sua intervenção e impedimento da nomeação de Agapio, para a diocese de Córdoba. Afirma que Sisebuto portava uma claríssima tentação cesaropapista.

³⁹⁷ KING, *Law and society*, op. cit., p. 125.

³⁹⁸ Utilizamos o termo escatologia fundamentado em LE GOFF, J. Escatologia. IN: ROMANO, R. *Enciclopédia Einaudi*. v. 1: Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984. Na p. 425 define escatologia como o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo. Nas págs. 426-427, diferencia a visão judaico-cristã de outras crenças (que não nos interessam neste contexto) e define alguns conceitos como o Juízo Final, ressurreição dos mortos, o retorno de Cristo e o Milenarismo. Sisebuto, pelos seus gestos e atitudes e pela sua identidade com Isidoro, manifesta a crença de estar dotado de uma função ativa no processo de aproximação do final da sexta era, que analisaremos adiante, nas obras e idéias de Isidoro. As obras de Sisebuto fazem mais sentido e oferecem certo subsídio a esta interpretação.

³⁹⁹ RABELLO, Sisebuto, op. cit., p. 33. Afirma que tamanha identidade levou Sisebuto a denominar seu filho e sucessor com o nome de Recaredo: “*Sisebuto in Reccaredo l’esempio da imitare e chiamò suo figlio, che avrebbe regnato dopo di lui soltanto per pochi mesi, col nome di Reccaredo*”.

⁴⁰⁰ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 148

Oriente, o imperador Heráclio se vê nesta época em difícil situação com a invasão sassânida. Os persas, liderados por seu monarca Cosroes avançam para o oeste e atingem o Mediterrâneo. Simultaneamente, o *dux* Suintila, futuro rei e sucessor de Sisebuto, no cargo de comandante das tropas hispano-visigodas que almejam retomar a província da *Spania*, avança em sucessivas vitórias, para concluir a conquista do último reduto bizantino na Península Ibérica. A fraqueza bizantina é evidente: o risco no Oriente impede o envio de reforços para a *Spania*. A vitória visigoda é iminente. De maneira surpreendente, o rei contata os imperiais e sela um acordo de paz. Após a conquista de Medina Sidonia e Málaga, assim como das regiões próximas, conclui-se a conquista da parte sul. Resta apenas tomar Cartagena e as regiões de seu entorno. Sisebuto inicia negociações com Cesário, patrício romano que exercia o cargo de governador da *Spania*. Trocam-se quatro cartas; reféns são trocados, entre os quais o bispo visigodo Cecílio de Mentesa. Não há perspectiva de ajuda aos bizantinos. As fronteiras do reino visigodo estão seguras, pois Sisebuto tinha arquitetado uma rede de acordos diplomáticos com os francos e lombardos; e tampouco havia oposição interna que o ameaçasse; está prestes a concluir a unificação da Península Ibérica. Um tratado é selado de maneira inesperada: Cesário reconhece as conquistas dos visigodos e se decreta um armistício.⁴⁰¹ É difícil entender por que Sisebuto não concluiu a conquista. A atitude do monarca visigodo carece de lógica: uma antiga aspiração do reino visigodo, a unidade da Península Ibérica seria atingida, finalmente, durante o seu reinado.

⁴⁰¹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op.cit., p.149.

Um episódio realça sua piedade e sensibilidade: libertara inúmeros prisioneiros cristãos⁴⁰² e lamentava a perda de vidas de fiéis cristãos.⁴⁰³ Isso não parece suficiente para justificar a não conclusão da tomada da província de *Spania*.

Para tentar entender esta atitude, temos que desviar o nosso olhar ao que ocorria no Oriente. A queda do Império Bizantino era um risco real nesse momento. O exército de Cosroes atinge Antioquia em 611, cerca e ocupa Jerusalém em 614; em seguida, ocupa o Egito, incluindo Alexandria em 618-619; depois, se dirige para o norte chegando ao mar de Mármara e ao Bósforo. Somente na década seguinte, através de uma verdadeira guerra religiosa, uma luta de caráter dualista, entre cristãos e infiéis decretada por Heráclio, é que o *basileu*⁴⁰⁴ consegue retomar as províncias perdidas.⁴⁰⁵

A ajuda dos judeus na conquista persa de Jerusalém é relatada no Ocidente. Nas aljamas ressoa a notícia e esperanças messiânicas grassam entre os judeus hispanos, ao passo que receios e rancor se fazem sentir entre os cristãos por “mais” essa traição de Judas.⁴⁰⁶ O mundo cristão está impregnado da sensação de uma luta final entre o Bem e o Mal. Por isso, acreditamos que Sisebuto não tenha dado o golpe de misericórdia na província da *Spania*, para não enfraquecer ainda mais o Império Bizantino em crise militar aguda,⁴⁰⁷ mesmo indo contra os seus objetivos de unir a Península Ibérica.

⁴⁰² ISIDORO, *Hist.*, c. 61, v. 10; THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 187.

⁴⁰³ THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 187. As cartas trocadas entre Sisebuto e Cesário estão em GIL J. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1972. Essa piedade pode ter sido exagerada: trata-se talvez de uma exaltação de sua personalidade por Isidoro e outros escritores eclesiásticos.

⁴⁰⁴ Basileu seria o título de imperador no Império Bizantino.

⁴⁰⁵ BROWN, P. *O fim do mundo clássico*: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: s.ed., 1972, p. 170-185

⁴⁰⁶ GARCIA MORENO, *Los judios*, op. cit., p. 147. O autor vê dois efeitos: “... *dicha situación provocó, junto a un entusiástico mesianismo judío, temblores escatológicos cristianos y una animadversión generalizada a la Sinagoga*”. ROTH, op. cit., p. 9, não concorda, dizendo que as lendas e relatos messiânicos judaicos se relacionam com a invasão muçulmana e são, portanto, posteriores em alguns anos.

⁴⁰⁷ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op.cit., p.149; GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit. 33-34; RABELLO, *The legal status*, op. cit., p. 768, diz: “...*he saw before him the politics of Heracles, who claimed that the Jews were cooperating with the Persians against the Empire*”.

Durante as negociações entre Sisebuto e os representantes do imperador Heráclio pela província da *Spania* (615), chega a notícia da tomada de Jerusalém pelos persas de Cosroes em maio de 614, com a colaboração dos judeus da Terra Santa, perseguidos pelos bizantinos nas últimas décadas. As relíquias da Vera Cruz foram desrespeitadas por Cosroes. O fato comoveu todo o mundo cristão, ainda mais pela desconfiança já existente em relação aos judeus.⁴⁰⁸ Era um momento de tensão e confronto entre cristãos e seus inimigos infiéis.

Em 616, poucos meses depois, no reinado do mesmo Sisebuto, ocorreram as conversões forçadas de judeus.⁴⁰⁹ Fontes moçárabes pouco acrescentam na questão da data.⁴¹⁰ A historiografia também se divide para tentar explicar as motivações e razões deste gesto do monarca.

Uma das explicações é proposta pelos historiadores do séc XIX. O autor Lindo (1848) referencia que Heraclio, imperador bizantino, colocou nos termos de um tratado de paz assinado com Sisebuto, que este deveria expulsar os judeus da *Hispania*. As razões seriam as previsões de um astrólogo do imperador, que afirmava a cristandade sofreria enormes perigos diante de um povo circuncidado.⁴¹¹ Outro autor do século XIX, Amador de los

⁴⁰⁸ GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit., p.31; GARCIA MORENO, *Los judios*, op. cit., p. 147.

⁴⁰⁹ Não há consenso quanto à data exata. Alguns autores baseados em ISIDORO, *Hist.*, c. 60, afirmam que ocorreu no começo do reinado de Sisebuto (c. 612 ou 613): “*Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem habuit*”. É o caso de RABELLO, Sisebuto, op. cit., p. 36, que diz: “*Nel 613 venne la terribile disposizione: tuti gli ebrei dovevano battezzarsi*”. Outros, baseados nas Etimologias, L. V, c. 39, v. 42, preferem situar no ano de 616, durante o quarto e o quinto ano do reinado de Sisebuto. O trecho diz assim: “[*Huius quinto et quarto religiosissimi principis Sisebuti*] *Iudaei [in] Hispania Christiani efficiuntur*”. Entre estes temos GONZALEZ SALINERO, THOMPSON e GARCIA MORENO. Dos autores que consultamos, apenas ROTH, op. cit., p. 13, nos diz da *Chronica* isidoriana, onde este menciona de passagem a conversão: “*Iudaeo sui regni súbditos ad Christi fidem convertit*”. Não há menção mais detalhada.

⁴¹⁰ GONZALEZ SALINERO, *Las conversiones*, op. cit., p. 28-29.

⁴¹¹ LINDO, *The history of the Jews*, op. cit., p.12, diz: “...*that Christendom would be in great danger from a circumcised people...*” Adiante, após afirmar que se acreditava que os circuncisos seriam os judeus, diz da cláusula do tratado: “...*made it an article of the treaty, that Sizebut (Sisebut) should compel them to renounce Judaism and be baptised (baptized), or quit the kingdom. That monarch made no difficulty to accept it,*

Rios, também aponta esta preocupação de Heráclio, que aconselhou o monarca visigodo a expulsar seus súditos judeus.⁴¹² Sabemos que Heráclio só converteu à força os judeus no Império Bizantino, uma década e meia após o gesto de Sisebuto.⁴¹³ Não tinha força para impor este tipo de atitude a Sisebuto. A nosso ver, os fatos ocorridos no Oriente podem ter influenciado a atitude de Sisebuto, mas não em função dos termos impostos ou sugeridos por Heráclio. Seria simplista atribuir as conversões forçadas na *Hispania* visigótica aos fatos ocorridos no Oriente, mas sem dúvida estes tiveram um peso relativo, como já observamos anteriormente. É necessário ampliar a análise desta atitude.

A compreensão da personalidade do monarca e da sua visão da função do rei ajuda a explicar seu gesto.⁴¹⁴ Como tentamos frisar, tratava-se de um monarca culto, místico e imbuído de uma visão de seu cargo, como rei-pastor, fortemente simbólica: era sua missão defender a Cristandade e seus valores. Além disso, sua relação com Isidoro era de muita proximidade. As idéias de Isidoro em relação à “sexta Era”, os sinais a ela vinculados e o que ocorreria com os judeus no final dos tempos, eram de seu conhecimento e certamente

notwithstanding the remonstrances of the bishops who represented it as being contrary to Christianity”. A ortografia original utilizada apresenta *Sizebut* e *baptized*, tal como eu reproduzi. Dois temas polêmicos estavam sendo construídos na historiografia do séc. XIX: o pedido de Heráclio e a oposição do clero hispano-visigodo às conversões.

⁴¹² AMADOR DE LOS RIOS, **Historia social política**, op. cit., p. 55-56. O original é de meados do século XIX. Diz o autor: “*Aceptó [Sisebuto] el consejo del imperador Heráclio, y aun pasó mas adelante; porque no solamente los judíos fueron echados de España y de de todo el señorío de los godos, que era lo que pedia el emperador, sino tambien con amenazas y por fuerzas los apremiaron para que se bautizasen; cosa ilícita y vedada entre los cristianos que a ninguno se haga fuerza, para que lo sea contra su voluntad...*”. A fonte de Amador de los Rios é Mariana (p. 10)

⁴¹³ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 30-31, diz que as conversões no Império foram próximas ao ano 632; BAER, op. cit., p. 15, afirma que somente após derrotar os persas e seus aliados judeus no ano de 628, é que decretou a conversão dos judeus, no Império Bizantino. Sendo assim, mais de uma década após Sisebuto. O precedente conhecido é o rei merovingio Chilperico, que em 582 ordenara a conversão forçada dos judeus de seu reino. Todas as demais são posteriores a 616. ROTH, op. cit., p. 11, concorda com isso.

⁴¹⁴ Veja a concepção isidoriana de soberano na sequência do texto. Como referência V. REYDELLET, **La Royauté**, op. cit., p. 543 et seqs.

o influenciaram. Os sinais da proximidade desta Era eram bastante significativos, nesse momento.⁴¹⁵

Há inúmeras opiniões e teses para tentar explicar os motivos que levaram Sisebuto à opção pela conversão compulsória da comunidade judaica da *Hispania*: razões políticas⁴¹⁶ ou econômicas poderiam ter motivado o monarca. O decreto real não foi conservado, dificultando o labor dos pesquisadores. Não está absolutamente claro o número de conversos, dos que fugiram ou dos que permaneceram sem se converter, e dos que retornaram a sua antiga fé, pois no reinado de Suintila as pressões diminuem e ocorrem apostasias. A partir desse evento, as leis denominam confusamente muitas vezes de judeus os conversos e seus descendentes, seguidamente acusados de apostasia. A maneira de executar essa conversão massiva não foi documentada: as declarações do IV CT fundamentam a impressão de que houve reação dos judeus. Alguns fugiram para a Gália merovíngia ou para a África do Norte; outros optaram por falsas conversões; e se acredita que alguns judeus ricos e influentes, da mesma forma que no reinado de Recaredo, subornaram agentes do governo, membros da nobreza e do alto clero para seguir sendo judeus.⁴¹⁷ Um autor árabe sugere que os judeus fugiram ou se converteram, diante da

⁴¹⁵ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op. cit., analisa inúmeros documentos e evidências que mostram que havia enorme tensão escatológica, na *Hispania* visigótica, neste período e depois desta data. Em especial p. 147-148. Fala inclusive do efeito dos eclipses na mentalidade da época e frisa dois eclipses em 611 e 612.

⁴¹⁶ BACHRACH, A reassessment, op. cit., constrói uma hipótese não aceita pela grande maioria dos pesquisadores. Afirma que Sisebuto tentava libertar escravos e através destes libertos (sem vínculo de patronato com seus antigos senhores) criar uma classe ligada ao monarca, que os libertara. E que o rei queria atingir os mercadores de escravos, os proprietários de escravos e os senhores de terra que necessitavam da força de trabalho. Assim fortalecia a monarquia. Suas teses foram refutadas por ALBERT, *Un nouvel*, op. cit.. A nosso ver, se trata de incompreensão da realidade tardo antiga, na qual tais categorias sociais não eram de existência viável. Analisamos esta discussão historiográfica na introdução.

⁴¹⁷ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p.148; GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit. 29-30; RABELLO, *The legal status*, op. cit., p. 769.

pressão e da violência.⁴¹⁸ E diz que os judeus que aparecem nos reinados seguintes emigraram posteriormente. Isso não é fácil de fundamentar.

Uma forte oposição às conversões existe e pode ser percebida em vários sinais e até fundamentada por documentos. Todo o cuidado de Sisebuto em evitar fraudes mostra o que poderia ter ocorrido entre os reinados de Recaredo e Sisebuto: não fora apenas desinteresse dos monarcas do período, mas talvez suborno ou oposição aberta dos poderes locais. Os monarcas posteriores a Recaredo são considerados monarcas fortes: Witerico, Gundemaro, Sisebuto e Suintila têm um poder central forte e centralizado.⁴¹⁹ A hipótese de que houve oposição às conversões se fundamenta no atrito entre o conde (*comes*) toledano Froga com o bispo de Toledo Aurásio, que executara conversões forçadas de judeus de Toledo. O bispo chega a excomungar o conde por sua oposição, que demonstraria a existência de setores sociais que não apoiavam as conversões.⁴²⁰ Outro exemplo é posterior. Na Lex Visigothorum, as duas leis de Sisebuto são sucedidas por uma de Recesvinto, que declara de certa forma, na abertura desta lei, sua intenção de tentar complementá-las: ⁴²¹ adverte clérigos de qualquer tipo ou ordem e oficiais reais, membros do povo, príncipes ou autoridades para que não encorajassem nem judeus nem judeus batizados a prosseguir nas práticas desta detestável fé e costumes.⁴²² Isso ajuda a entender

⁴¹⁸ ROTH, op. cit., p. 13, cita Al Razi que relata as conversões no reinado de Sisebuto: “*Al Razi relates the forced conversion in the reign of “Salgete”(Sisebut), stating that there was no Jew so strong that he did not abandon his faith and become a Christian*”

⁴¹⁹ SAYAS ABENGOCHEA, J. J. & GARCIA MORENO, L. A. Romanismo y germanismo: el despertar de los pueblos hispánicos (siglo IV-X). IN: LARA, M. T. **Historia de Espana**. Barcelona: Labor, 1981, p. 333.

⁴²⁰ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p.148; RABELLO, **The Jews**, op. cit., p. 769. Os autores localizam este evento no início do sec. VIII.

⁴²¹ **L. Visig.**, XII, 2, 15. Inicia dizendo que: “*In conclusionem omnium preteritum legum...*” e segue falando das diversas leis legisladas e não postas em prática.

⁴²² **L. Visig.**, XII, 2, 15. O trecho citado da lei de Recesvinto adverte: “*...ut nullus de religiosis cuiuscumque hordinis vel honoris seu de palatii mediocribus adque primis vel ex omnibus cuiuslibet qualitatibus aut generis a principium vel quarumcumque potestatum aut obtineat aut subrepat animis, Iudeos sive non baptizatos in sue observationis detestanda fide et consuetudine permanere, sive eos, qui baptizati sunt, ad perfidiam ritumve pristinum quandoque redire*”.

o relativo fracasso das conversões: muitos nobres se opunham à política real e eclesiástica e atuavam em seus domínios de maneira a facilitar aos judeus, fosse por suborno, simpatia aos judeus ou simples oposição ao poder central.⁴²³

A atitude de Sisebuto contrariava a política oficial da Igreja, que não estimulava conversões forçadas. O papa Gregório Magno (590-604) acreditava na importância da conversão dos judeus através da catequese e deplorava as conversões forçadas, prevendo o retorno à “superstição”.⁴²⁴ Seria por isso que a atitude de Sisebuto, ao converter à força os judeus, foi criticada por Isidoro e pelos componentes do IV Concílio de Toledo (633), como sendo contrária aos princípios da Igreja?⁴²⁵ Isidoro de Sevilha, em sua “*Historia*”, considera o monarca bastante zeloso pela fé, mas não agindo com sabedoria.⁴²⁶

O que Sisebuto objetivava não era desobedecer às normas da Igreja, mas cumpri-las, dentro de sua função de rei-pastor, definida na teoria isidoriana do poder. Apesar de ter assumido posturas cesaropapistas, neste caso, não se confrontou com a Igreja hispano-visigoda, mas executou seu desejo profundo e claro: buscar a unidade político-religiosa do reino através dessas ações que, no seu entender, favoreceriam a expansão da fé cristã. É possível que

⁴²³ PARKES, J., op. cit., p. 355. O autor, fundamentado na lei acima citada e nas anteriores, afirma que havia oposição ao rei e ao clero favorável às conversões e repressão dos cripto judeus, fosse por simpatia, suborno ou outra razão: “*This is the first sign of the conflict between Royal and episcopal authority on the one hand, and an intelligent group, aided by the open or purchaseable sympathy of local authorities, on the other*”.

⁴²⁴ MARCUS, J. R., **The jew in the medieval world: a source book**. Cincinnati: U.A.H.C., 1938, p. 112, cita Gregório: “*For, when any one is brought to the font of baptism, not by the sweetness of preaching but by compulsion, he returns to his former superstition...*” O organizador da coletânea entende que Gregório estava disposto a converter pagãos à força, mas acredita que os judeus deveriam ser convertidos pela pregação e exemplo. V. também um trecho sobre Gregório em BEREZIN, op. cit., p. 57-58.

⁴²⁵ CVHR, op. cit., p. 211, (c. 57). Reafirma a doutrina de Gregório de que não se deve converter à força.

⁴²⁶ ISIDORO, **Hist.**, c. 60, relata a conversão como tendo ocorrido no início do reinado e sido realizada, à força, pelo rei: “*Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permouens aemulationem quidem habuit...*”. Mas na sequência faz sua crítica ao gesto, afirmando ter agido com grande zelo, mas sem sabedoria, pois obrigou, pelo poder, aos que devia atrair pela razão da fé: “*sed non secundum scientiam: potestate enim compulit, quos provocare fidei ratione oportuit...*”. Mas conclui dizendo “*...sed, sicut scriptum est, sive per occasionem sive per veritatem donec Christus adnuntietur*” que mostra não ter havido oposição à ação de converter, mas apenas ao método utilizado

Isidoro não concordasse com os meios utilizados,⁴²⁷ mas com certeza concordava e apoiava seus fins. A conversão do povo deicida era fundamental para a escatologia cristã.⁴²⁸ O fundamento vinha desde Agostinho: os judeus acabariam por aceitar Cristo, e seu arrependimento e conversão marcariam a iminência do Milênio; sem os judeus, não haveria salvação para a humanidade, como um todo, portanto deveriam ser convertidos.⁴²⁹ Isidoro não pensa de forma diferente da de seus antecessores: acredita no Juízo Final e na conversão dos judeus, mesmo que uma parte destes venha apoiar o Anticristo.⁴³⁰

Refutando esta idéia, está o fato de o rei ter agido sozinho e não ter sido convocado um concílio, como viria a ser feito a partir de IV CT (633), para definir estratégias e atitudes. Isso não pode ser utilizado como argumento, pois o III CT havia sido uma assembléia excepcional e ainda não havia sido criado o “*cauce institucionalizado*” criado a partir do IV CT.⁴³¹ Rabello atribui a responsabilidade direta dos fatos que culminaram na conversão obrigatória dos judeus hispânicos à Igreja hispano-visigoda, mostrando que esta não se opunha à idéia, mas apenas à forma como foi feita.⁴³² Isidoro, por um lado, condena o

⁴²⁷ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p. 148. “*Es también posible que algunos miembros del clero...Isidoro de Sevilla no estuviesen totalmente de acuerdo con una política tan radical, al menos con la violencia utilizada para su ejecución*”.

⁴²⁸ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 34. DUBY, G. **Ano 1000, ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo: Unesp, 1988, p. 63, diz sobre um período posterior, mas coerente com a tradição cristã: “Esses estrangeiros, esses infiéis, é preciso convertê-los ou, então, destruí-los, porque o reino de Deus deve implantar-se sobre a terra, ele só se estabelecerá quando toda a humanidade for convertida ao cristianismo”.

⁴²⁹ RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação**: as minorias na Idade Média. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, p. 99-100. AGOSTINHO, **A cidade de Deus**, op. cit., (Fund. Calouste Gulbenkian), vol. III, livro XX, cap.30, p. 2117.

⁴³⁰ ISIDORO DE SEVILHA **Los tres libros de las “Sentencias”** IN: **Santos padres españoles II**: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz & I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971, L. 1, c. 25-27. Analisaremos este aspecto no próximo capítulo. As citações da obra serão referenciadas como: ISIDORO, **Sent.**

⁴³¹ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p.32; GARCIA IGLESIAS, **Los judíos**, op. cit., p. 137.

⁴³² RABELLO, **The legal status**, op. cit., p. 770, onde diz: “*If at times the Church may not have identified entirely with the modus operandi of the king, one should not forget that the difference of opinion centered on*

monarca, mas, por outro, trata-o com uma enorme estima e reverência. No livro das Etimologias, iniciado sob o reinado de Sisebuto, mas acabado nos últimos anos da vida de Isidoro e editado por Bráulio de Zaragoza (Saragoça), ⁴³³ vemos Sisebuto ser alcunhado como “*religiosissimus princeps*”, pelo Hispalense, junto com a repetição da sua atitude de conversão forçada dos judeus. Isto é referenciado numa cronologia da sexta era, que se inicia com a vinda de Jesus e cujo final só Deus sabe (*Deo soli est cognitum*). Isidoro só cita nesta cronologia dois fatos relacionados com a monarquia hispano visigoda: a conversão de 589 e a conversão forçada dos judeus realizada por Sisebuto.⁴³⁴ Isso mostra a importância que Isidoro dava aos dois fatos.

Esta mesma descrição torna a se repetir em sua obra “*Chronicon*”. Nesta obra, faz um resumo da história universal em suas seis Eras: cita apenas dois fatos marcantes da história do reino visigodo, a conversão dos godos por Recaredo e a conversão dos judeus por Sisebuto⁴³⁵. Haveria nesta escolha feita em dois momentos da vida do prelado hispalense, uma clara noção de valor e também de uma íntima relação entre este gesto e a aproximação do final dos tempos.

the means to achieve a joint goal”; RABELLO, Sisebuto, op. cit., p. 38, que reforça a mesma idéia: “...ed anche se talvolta la Chiesa non approverà, col senno di poi, completamente il mododi agire del re, è importante tener presente che la divergenza di opinione riguardava soltanto la via per raggiungere la stessa meta”.

⁴³³ Bispo de Saragoça (em espanhol Zaragoza) e discípulo de Isidoro. Será o editor de algumas de suas obras e seu sucessor na liderança do episcopado hispano-visigodo. Citaremos com o nome da cidade em espanhol. DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 115-118.

⁴³⁴ ISIDORO, **Etim.**, L. V, c. 39, v. 42. Inserido numa cronologia das eras do mundo, que salienta na sexta era, o início em Cristo e o próximo final. Fala de fatos e de imperadores e só cita dois eventos ligados aos visigodos: a conversão de 589 (*Gothi catholici efficiuntur*) e a conversão dos judeus ao Cristianismo pelo piedoso rei Sisebuto (*religiosissimi principis Sisebuti*).

⁴³⁵ ISIDORO DE SEVILHA, *Chronicon*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 1055-1056. Onde exalta sem reprimendas a conversão: “...et Judaeos sui regni subditos ad Christi fidem convertit”. A importância dada ao fato mostra seu significado.

Ainda em vida, quando Isidoro escreveu e dedicou a obra “*De natura rerum*” a Sisebuto, colocou na dedicatória: *Isidorus Sisebuto, Domino et filio*.⁴³⁶ Qual seria o significado desta dedicatória breve, que de certa forma demonstra certa proximidade e afetividade? Isidoro reconhece em Sisebuto o rei (*domino*) e, ao mesmo tempo, define a subordinação espiritual do monarca à autoridade religiosa da Igreja, tal como um filho.⁴³⁷ Isidoro tem forte influência nos atos e gestos do monarca,⁴³⁸ em virtude do que, acreditamos, tivesse também certa dose de participação direta na conversão forçada.

Baseamos nossa hipótese no cânone 10 de um concílio realizado em Sevilha, que deveria ser o terceiro Concílio de Sevilha, ocorrido provavelmente entre os anos 619 e 624, que não consta da Coleção Canônica hispana, e foi presidido pelo próprio Isidoro. O texto faz elogios à política de conversões de Sisebuto,⁴³⁹ adverte sobre a maneira pela qual os judeus trocavam seus filhos no batismo, por filhos de cristãos que os apoiavam.⁴⁴⁰ Esse documento pode ilustrar a participação da Igreja hispano-visigoda no processo de conversões forçadas

⁴³⁶ ISIDORO DE SEVILHA. *De natura rerum*. IN: FONTAINE, **Isidore**, op. cit., p. 1; RABELLO, Sisebuto, op. cit., p. 34.

⁴³⁷ RABELLO, The legal status, op. cit., p. 765, que diz: “Two words suffice for Isidore recognize Sisebut as a King, as well as, to mention the King’s subordination to him, by virtue of him being a Church Authority”. RABELLO, Sisebuto, op. cit., p. 34, que repete a mesma idéia: “...che il re stesso doveva essergli sottomesso essendo lui, Isidoro, l’autorità ecclesiastica...”

⁴³⁸ ROTH, op. cit., p. 13, afirma que é visível a influência de Isidoro em Sisebuto e em sua política antijudaica. Diz: “Given the strong animosity of Isidore to the Jews, it most certainly was his influence which strengthened the king’s own anti jewish feeling and led to the notorius decree....”. BARON, op. cit., v. III, p. 51, que diz que Isidoro era o mestre de Sisebuto: “Incluso indagó por su cuenta en problemas teológicos y tuvo por orientador un sabio de la talla de Isidoro de Sevilla”. Fato incontestado por quase todos os pesquisadores.

⁴³⁹ O texto citado por GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 35-36, diz elogiando o monarca: “Namque fidelissimus Deo Sisebutus ac victoriosissimus princeps inter cunctas reipublicae suae curas memor Patrum dictis, quam multa bona praestantur[...]Reprehensibile quippe erat ut pricips praeclarus, fide et gratia Sancti Spiritus plenus, qui longe existentes gentes doctrina sua perdoceret, subiectas animas in errorem perfidiae relaxaret et qui erant in regimine sui, a fide Christi exsisterent alieni. Quorum innovatione magnum gaudium expectationis cunctis fidelibus ministravit, quod divina gratia, regali adnittente favore, ad verae religionis formam fideique credulitatem pervenerint[...]”.

⁴⁴⁰ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 35-36. Neste trecho diz: “Comperimus quosdam Iudaeos nuper ad fidem Christi vocatos quadam perfidiae fraude pro filius suis ad sacrum sanctum lavacri fontem offerre, ita sub specie filiorum quosdam iterato baptismo tingat, sicque occulta ac nefaria simulatione natos suos paganus retinent vere omnes ab initio naturali et perfidia perturbati et nunquam in fide”.

dos filhos de judeus e de casamentos mistos entre judeus e não judeus.⁴⁴¹ O texto contém certas expressões tradicionais (tais como “perfídia”, “nefária”) e mostra a profunda desconfiança em relação aos judeus e aos conversos, acusados de falsos e mentirosos e de viverem enganando a todos. O legislador lembra que isso se devia à conversão forçada, mas não a questiona ou recrimina, apenas constata que os judeus convertidos por livre escolha eram cristãos fiéis.⁴⁴² Isso mostra que a Igreja não tinha oposição às conversões, já no final do reinado de Sisebuto.

A morte de Sisebuto é considerada por alguns autores como resultado de dissensões internas entre membros do grupo palaciano e isto se fundamenta em uma informação dada por Isidoro, na versão breve de sua História: ele teria sido envenenado.⁴⁴³ Seu filho e sucessor, Recaredo II, governa poucos dias e morre em circunstâncias pouco claras.⁴⁴⁴ Na sequência, os membros do grupo palaciano, com apoio de muitos dos *magnates*, escolhem o *dux* Suintila, como sucessor de Recaredo II, num dos processos eletivos anteriores ao IV CT.⁴⁴⁵ Trata-se de um monarca vitorioso nos campos de combate: durante o reinado de Sisebuto lutara e vencera os rucones no norte e os bizantinos no sul.⁴⁴⁶ No seu reinado, seguiu esta rotina de vitórias: Isidoro descreve-o envolto em glória ao acabar com o

⁴⁴¹ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 35-36; KATZ, op. cit., p. 13 já falava desta fonte associando-a, a coleção denominada Hispana: “*The decree is found with several other undoubtedly authentic decrees in the irreproachable part of the collection, in the series of councils called Hispana, which the compiler inserted without modification before the Ninth Council of Toledo*”.

⁴⁴² GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 35-36.

⁴⁴³ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 153, fundamentado em ISIDORO, **Hist.**, c. 61, que diz: “*hunc alii morbo, alii veneno asserunt interfectum*”. THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 193; ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 140-141, nada diz sobre esta suspeita. Ao que parece reflete uma possível reação ao imperialismo do monarca. Tanto que seu filho e sucessor Recaredo II, governou poucos dias e foi substituído pelo *dux* Suinthila.

⁴⁴⁴ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 153.

⁴⁴⁵ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 153; ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 142.

⁴⁴⁶ ISIDORO, **Hist.**, c. 62. Diz: “*Iste sub rege Sisebuto ducis nactus officio Romana castra perdomuit, Ruccones superavit*”.

domínio romano na Península Ibérica.⁴⁴⁷ Reinou uma década: na metade inicial se dedicou a campanhas militares que culminaram na unificação da Hispânia. Na segunda metade iniciou um processo de imperialização, que culminou no choque entre Suintila e um grupo de revoltosos, apoiados pelos merovíngios e na sua deposição.⁴⁴⁸ As razões parecem coincidir com sua política imperial e com o processo sucessório: nomeou em vida seu filho Ricimero, como seu sucessor.⁴⁴⁹ A crônica franca do Pseudo Fredegário oferece alguns elementos que podem ser úteis: diz que um dos motivos da revolta foi a maneira com que o rei tratou seus fiéis ou grupo de poder (*fideles regis*).⁴⁵⁰ Essa guerra civil e a deposição de Suintila darão motivo a uma reorganização político-religiosa que culminará no IV Concílio de Toledo (IV CT) em 633. Com respeito ao relacionamento de Suintila com a comunidade judaica hispana, existem opiniões controversas: autores sustentam que Suintila foi tolerante com os judeus e alguns chegam a admitir que revogou ou desconheceu as conversões forçadas de seu antecessor. Amador de los Rios, baseado em Mariana, diz que tão logo morreu Sisebuto, voltaram com maior empenho a “*abrazar las creencias de sus mayores*”.⁴⁵¹ Outra obra do séc. XIX reafirma, em breves palavras, que Suintila foi

⁴⁴⁷ Id., Ibid., loc. cit. Isidoro o exalta nas últimas páginas da sua História, construindo um modelo de rei.

⁴⁴⁸ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 155; ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 144.

⁴⁴⁹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 155; ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 144. Os dois autores vêem importância fundamental no processo sucessório. GARCIA MORENO diz: “*Suintila se atrevió a dar un paso decisivo em um tal proceso, y em todas las ocasiones mal visto por la nobleza: la asociación al trono de su joven hijo Ricimiro...*”. E fala da propaganda régia que tratava de alcunhar o rei como *maiestas* e de *sacra* a régia estirpe de seu sucessor anunciado, Ricimiro. ORLANDIS lembra que o mesmo já tinha sido feito com sucesso por um rei forte como Leovigildo e será feito depois por Chindasvinto, com sucesso. Mas Recaredo e Sisebuto fracassaram nesta tentativa de criar dinastias.

⁴⁵⁰ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 145. Este fala, baseado no Pseudo Fredegário: “*de las iniquidades de Suinthila que según el Pseudo Fredegario, habrian concitado en contra suya los odios de los grandes...*”; GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 155, que baseado na mesma fonte afirma da mesma maneira, mas interpreta que se tratava de uma política antinobiliária do monarca após suas vitórias.

⁴⁵¹ AMADOR de los RIOS, op. cit., p. 56.

tolerante e permitiu aos judeus assumir suas crenças.⁴⁵² O mesmo nos diz J. Parkes: assim que ascendeu ao trono, Suintila chamou os exilados e propiciou aos relapsos assumir sua identidade em público.⁴⁵³ Rabello não se distancia dessa visão: inicialmente fala que provavelmente a situação dos judeus melhorou, mas fundamenta sua opinião na “historiografia medieval”, segundo a qual Suintila chamou os judeus de volta e permitiu o restabelecimento das comunidades;⁴⁵⁴ depois, é mais cuidadoso, admitindo que não se encontraram leis formais que abolissem os decretos de Sisebuto nem novas leis: admite que nada foi encontrado.⁴⁵⁵ Qual seria a fonte de informação dessa repetida hipótese? Podemos vislumbrar duas possibilidades: a mais simples é a de um cronista judeu do século XVI, José ha Cohen. Afirmou ele que o monarca voltou a convocar os judeus antes proscritos, e muitos retornaram nessa época a sua fé judaica. Juster, fazendo uso da autoridade do mesmo J. Cohen, autor de *Emek ha Bachá* (O Vale das Lágrimas), exalta a figura de Suintila, um monarca benigno e justo.⁴⁵⁶ O problema é que Cohen não cita suas fontes. Talvez ele tivesse alguma fonte judaica que tenha sido perdida. Baron acha que a fonte dessa informação seria o próprio Jose ha Cohen, fazendo uso de um anacronismo.⁴⁵⁷

⁴⁵² LINDO, op. cit., p. 13, diz que: “*The Jews seem to have some respite from persecution, during the short reigns of Recared II and Suintila*”. Há uma clara repetição sem análise, pois reinado curto foi o de Recaredo II, já Suintila reinou dez anos.

⁴⁵³ PARKES J., op. cit., p. 356, afirma com confiança absoluta que Suintila: “*proceeded to recall the Jews from exile, and to allow those who had relapsed to do so openly*”.

⁴⁵⁴ RABELLO, The legal status, op. cit., p. 771.

⁴⁵⁵ Id., Ibid, loc. cit., diz: “*We do not know if Swinthila formally abolished Sisebut’s decrees, or wheter he, merely, legislated new laws. We have found no documentation in his name*”.

⁴⁵⁶ JUSTER, op. cit., p. 264, afirma: “*Swinthila..., a mild and righteous king, the catholic Leovigild, as he is called, who allowed them to revert openly to Judaism and even permitted the exiles to return to their former homeland*”. Na nota 16, cita Cohen: “*Sontila s’assit sur le trône royal, rappela les Juifs qui avaient été bannis et beaucoup revinrent alors à ler Dieu*”. GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p. 149, considera que seja inconsistente a evidência oferecida pelo testemunho de J Cohen. Referencia a edição espanhola da obra: LEON TELLO, P. **Emek há-bakhah de Yosef Hakohen**. Madrid, Barcelona: s.ed., 1964, p. 58 e 338.

⁴⁵⁷ BARON, op. cit., v. III, p. 53, diz: “*...el dulce y tolerante Suintila (621-631),”volvió a convocar a los judíos antes proscritos, y muchos retornaran en esa época a su Señor*”. Baron critica esta afirmação demonstrando se tratar de algo comum na Baixa Idade Média, quando reis e senhores expulsavam e após alguns anos, readmitiam judeus.

Se houve essa reviravolta total sob Suintila, por que não aparecem leis ou decretos? Por que Isidoro é tão pródigo em elogios a Suintila ao escrever em meados da década de 620-630, a edição final de sua História? Baron propõe uma hipótese diferente: Suintila não mudou nenhuma lei, e nem decretou ou convidou os judeus a voltar: fechou os olhos e não se preocupou com este tema, já que estava envolvido em luta contra inimigos externos (unificação) e internos (nobreza) além de seu interesse continuidade dinástica dentro de sua família.⁴⁵⁸ Garcia Moreno sustenta a fragilidade de um silêncio, sendo interpretado como tratamento favorável.⁴⁵⁹ Ziegler reluta em aceitar esta afirmação de Juster, dizendo não haver evidências, apenas aceitando que o IV CT afirma que a legislação antijudaica não foi posta em prática sob o reinado do sucessor de Sisebuto.⁴⁶⁰ Parece-nos que se trata de uma crítica construída pelos revoltosos que derrubaram Suintila e colocaram no trono Sisenando em 633. É estranho ler todos os elogios de Isidoro a Suintila na sua “História” e a seguir ler as críticas feitas ao monarca deposto pelos participantes do IV CT, coordenado pelo próprio Isidoro.

A revolta contra Suintila acaba por depô-lo, criando uma crise institucional: em razão desta, é convocado o IV CT (633). A pretensa culpa do monarca destituído é uma maneira

⁴⁵⁸ Id, Ibid., p. 53-54, diz: “*Es indudable que el nuevo régimen se limitó a cerrar los ojos para no ver cómo se violaban las prohibiciones existentes, y a tolerar tanto el regreso de los judíos exilados en Francia y otros lugares, como la práctica pública del judaísmo entre personas que se habían bautizado bajo el régimen anterior*”.

⁴⁵⁹ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p. 149, afirma: “*Si de este silencio hubiera que deducir un tratamiento favorable a las aljamas y un olvido de la dura legislación de Sisebuto la argumentación nos parece demasiado débil...*”. Critica Bachrach por achar que, pelo fato de ter derrocado o filho de Sisebuto, fizesse uma política filojudia somente para contrastar com o antecessor.

⁴⁶⁰ ZIEGLER, op. cit., p. 190-191. Diz: “*There is no evidence even remotely contemporary to show that he recalled those who had been banished...*” e segue dizendo que os cânones do IV CT apenas indicam a não aplicação das medidas, mas não de uma ação pró-judaica direta, como revogação ou conclamação ao retorno.

de construir a legitimidade do golpe nobiliárquico, e as declarações anti-Suintila são suspeitas. Garcia Moreno acredita que se trata de uma forma de justificar o golpe.⁴⁶¹

Uma nova ordem institucional deve ser criada: o concílio será o primeiro de uma série que tentará normatizar as regras da vida política e eclesiástica.⁴⁶² Entre os pontos centrais se determina, por um lado, a institucionalização dos concílios nacionais e, por outro, a fixação de uma norma acerca da sucessão ao trono.⁴⁶³ A necessidade de atenuar os conflitos de interesse entre os nobres, os representantes do alto clero e o monarca levou a criar um mecanismo de aproximação: criar uma instituição que fosse a geradora de uma atividade legislativa e de governo consensual entre as partes que estariam representadas nos concílios.⁴⁶⁴ A ênfase do concílio na questão política e sucessória foi amplamente analisada pelos autores: o cânone 75 do IV CT é objeto de inúmeros artigos e análises diversas.⁴⁶⁵ A legitimidade do novo monarca e a estabilidade de seu governo dependem do apoio da Igreja para sobreviver. A fragilidade do reino exige um governo de coalizão entre a Igreja, os nobres e o monarca. A sacralização e a inviolabilidade da pessoa e dos bens do monarca e de seus familiares, são acertadas como parte do acordo selado. O concílio também tratou de ordenar problemas religiosos e o ritual, a constituição interna do clero e muitos aspectos de caráter religioso. Não se pode esquecer o contexto do mundo mediterrâneo de então: a derrocada dos Sassânidas no Oriente, após mais de uma década de guerra com Bizâncio, levou à retomada de Jerusalém, por Heráclio: a Vera Cruz foi devolvida ao seu local

⁴⁶¹ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op.cit., p.154-155. Os bispos e nobres reunidos no IV CT, “*tratando de justificar la rebelión contra Suintila que llevó al trono Sisenando*”assinalam os crimes do deposto: “*la extrema rapacidad del soberano, que habria procedido a confiscar un gran número de propiedades eclesiasticas...*”.

⁴⁶² GUERRAS MARTIN, M. S., op. cit., p. 88.

⁴⁶³ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 147-148; GUERRAS MARTIN, M. S., op. cit., p. 88.

⁴⁶⁴ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p. 149.

⁴⁶⁵ V. FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana, op. cit.; A imagem do rei nas fontes hispano-visigodas, op. cit. (Comentei-as, na introdução, vide nota 7)

original. Os judeus, que apoiaram os invasores persas, foram convertidos à força por Heráclio em 632.⁴⁶⁶

Uma mentalidade escatológica impregna o ambiente: os traidores estavam sendo punidos. Nesse contexto, devemos analisar o tratamento dispensado ao problema dos judeus e dos apóstatas no IV CT.

O tema apresentava considerável importância, na medida em que dez cânones tratam do mesmo, dum total de setenta e cinco cânones editados no IV CT, ocorrido em 633;⁴⁶⁷ isso diante de um único cânone do III CT, que tratava dos judeus e do judaísmo, mostrando a importância dada à questão judaica a partir deste concílio.⁴⁶⁸ Três dos cânones que tratavam da questão judaica, entre os dez cânones que tratavam deste assunto, foram atribuídos a um pedido do monarca,⁴⁶⁹ colocado como solicitante das propostas.⁴⁷⁰

Iniciaremos com dois destes cânones, que parecem estar sendo salientados ao serem atribuídos ao monarca. No primeiro destes, vemos a proibição de que os judeus e seus descendentes (conversos) exercessem cargos públicos que lhes concedessem qualquer tipo de poder, para que não pudessem dominar, atingir ou ficar em posição de superioridade

⁴⁶⁶ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p. 149-150. O autor também lembra que um dos monarcas merovíngios adotou a mesma postura de conversão forçada aos seus súditos judeus. É Dagoberto, que apoiara o golpe de Sisenando contra Suintila (p. 151).

⁴⁶⁷ Além do texto dos concílios editados por VIVES (CVHR), temos os dez cânones traduzidos em inglês em LINDO, op. cit., p. 17-19 e em ROTH, op. cit., p. 31.

⁴⁶⁸ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 152, diz que sendo um único cânone dedicado aos judeus no III CT e dez no IV CT, “salta a la vista el creciente interés que se atribuía al problema de los judíos del reino...”. Enfatiza a causa disto como sendo a política de Sisebuto.

⁴⁶⁹ KATZ, op. cit., p. 13, adverte que este concílio, mesmo tendo sido convocado pelo rei, não obteve o édito de confirmação (*edictum de confirmatione concilii*). Diz: “..Although convoked by the King, this council did not obtain the edictum de confirmatione concilii. Certain canons, however, received his approval so canons 59, 65, 66”.

⁴⁷⁰ CVHR, op. cit, p 213. (can. 65) diz: “*Praecipiente domno atque excellentissimo Sisenando rege id constituit santum consilium ...*”. Na p. 214 (can. 66), declara: “*Ex decreto gloriosissimi principis hoc sanctum elegit concilium,...*”. Isso tenta demonstrar que foi por pedido do rei que se fizeram estas leis antijudaicas e não é preciso sancioná-las através de uma lei confirmatória. A extrema fraqueza do rei, que dependia da Igreja para ser “protegido”, faz crer que na verdade a Igreja impôs estes termos e o rei declarou sua anuência. Mas a forma com que estão apresentados estes dois últimos cânones tenta criar a impressão de que a política judaica foi imposta pelo rei e acatada pelo concílio. O fato de não haver uma lei confirmatória do concílio propiciou esta e outras colocações do rei como participante ou fonte desta legislação.

diante de cristãos (can. 65).⁴⁷¹ Isso parece demonstrar que judeus podem ter exercido cargos até esse período, pois a severidade das ameaças aos juízes é muito acentuada: seriam excomungados.⁴⁷² Thompson entende que o III CT proibia os judeus de exercerem cargos que lhes dessem qualquer tipo de poder sobre cristãos, mas o cânone 65 do IV CT proíbe que os judeus exerçam “qualquer cargo”.⁴⁷³

O outro cânone que menciona claramente o monarca é o can. 66, que repete a tradicional proibição de que os judeus possuíssem ou comercializassem quaisquer tipos de escravos.⁴⁷⁴ Há uma novidade em relação ao III CT. Além de proibir a aquisição para uso próprio, salienta também a proibição de que os judeus comercializassem escravos⁴⁷⁵ e até mesmo o direito de doá-los a quem quer que fosse. A razão alegada não é de caráter econômico, pois “não se poderia permitir que servos de Cristo servissem os ministros do Anticristo”: isso seria

⁴⁷¹ CVHR, op. cit, p 213 (can. 65). Afirma que os judeus e descendentes de judeus não possam assumir cargo público para não cometer injustiças contra cristãos: “...ut iudaeis aut his qui ex iudaei[s] sunt officia publica nullatenus adpetant quia sub hac occasione christianis iniuriam faciunt”. JUSTER, op. cit. , p. 584, n. 261, entende que o termo traduzido literalmente significaria judeus ou seus filhos; isto incluiria tanto conversos quanto filhos de casamentos mistos. É difícil não ver nesta lei um acentuado preconceito contra o “sangue judaico”, já que deveria haver conversos que não apostasiavam. Ainda que não é difícil entender que a maioria dos convertidos à força tentou educar seus filhos como judeus. São duas facetas de um problema. RABELLO, *The jews in visigothic*, op. cit., p. 57, afirma ser clara maneira de discriminar os descendentes de judeus, pois nada se fala de apostasia: mesmo se fossem descendentes de judeus, que não apostatassem, não poderiam exercer cargos públicos.

⁴⁷² Id., Ibid., loc. cit., que diz: “*Si quis autem iudicium hoc permiserit, velut in sacrilegum excommunicatio proferatur...*” e ao que exercesse o cargo estava reservada a pena de açoitamento público: “...et is qui subreperit publicis caedibus deputetur”. RABELLO, *The jews in visigothic*, op. cit., p. 57, frisa a excomunhão como sendo um gesto radical para pressionar bispos e funcionários das províncias, mostrando a colaboração entre muitos destes com os judeus locais, fosse por suborno, fosse por outro motivo.

⁴⁷³ THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 204-205. No III CT (can. 14) diz: “*nulla officia publica eos opus est agere per qua eis occasio tribuatur poenam christianis inferre*”. Ou seja, somente cargos que permitissem penalizar cristãos e humilhá-los com seu poder. Já o IV CT frisa a impossibilidade de exercer qualquer cargo público. V. c. 65.

⁴⁷⁴ CVHR, op. cit, p 214 (can. 66). Afirma por ordem do rei (*Ex decreto gloriosissimi principis*), que os judeus não podiam ter escravos, comprá-los ou negociá-los (*ut iudaeis non liceat christianos servos habere nec christiana mancipia emere nec cuiusquam consequi largitate*). THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 205. Enfatiza a diferença com a lei de Sisebuto: fala de liberação do(s) escravo(s), mas percebe que o texto canônico descuidadamente não fala do confisco do(s) mesmo(s).

⁴⁷⁵ Id., Ibid., loc. cit.; LINDO, op. cit., p. 17-18. Afirma ser uma interferência no tráfico, fato ainda não proibido nem no III CT nem no Breviário. Diz: “*This was an infringement on their trade, which former Councils had not interfered with...*”

contra a lei divina e contra a natureza.⁴⁷⁶ O termo *nefas*, que já era utilizado no Codex Theodosianus, reaparece.⁴⁷⁷ Assim, podemos dizer que a repetição da proibição relativa à posse de escravos, presente no Codex, no Breviário, no cânone 14 do III CT e nas leis de Sisebuto, mostra que o problema da posse de escravos cristãos por senhores judeus não se resolvera até o IV CT.⁴⁷⁸

Outro cânone relativo à questão judaica aparece com destaque no IV CT, o que trata das conversões forçadas (can. 57). Numa reflexão claramente influenciada por Isidoro, vemos, por um lado, a negação das conversões forçadas,⁴⁷⁹ como princípio e como ideologia oficial da Igreja hispano-visigoda.⁴⁸⁰ Já, por outro lado, de maneira contraditória, defende-se a manutenção das conversões forçadas feitas por Sisebuto.⁴⁸¹ No cânone, temos a justificativa da manutenção das conversões: não macular o sacramento do batismo e desrespeitar outros sacramentos ministrados aos “conversos” tais como a comunhão e a crisma.⁴⁸² Na prática, a segunda parte do cânone anula a primeira. No início o cânone

⁴⁷⁶ CVHR, op. cit, p 214 (can. 66). Diz que é *nefas* permitir que os servos de Cristo sirvam aos ministros do Anticristo (*nefas est enim ut membra Christi serviant Anti Christi ministris*). Qual é o sentido de *nefas*? Crime nefando, abominável, ímpio, em interpretação direta e simples. O outro significado proposto pelo DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS, Porto: Porto, s.d., p. 759, assinala a interpretação: aquilo que é proibido pela lei divina, o que é contrário à vontade divina, às leis da religião e da natureza.

⁴⁷⁷ FELDMAN, *De civis romanii a nefariam sectam*, op. cit., que comentamos na introdução, V. nota 62.

⁴⁷⁸ RABELLO, *The jews in visigothic*, op. cit., p. 57, concorda conosco dizendo que a repetição desta e de outras leis sobre a questão dos escravos, mostra que havia resistências e maneiras de burlar a lei.

⁴⁷⁹ THOMPSON, *Los godos*, op. cit., p. 192. Frisa que é um dos únicos casos em que os bispos em forma conjunta criticaram a política antijudaica de monarcas visigodos.

⁴⁸⁰ CVHR, op. cit, p 210-211 (can. 57). Afirma a negação de conversões forçadas dos judeus. Afirma que ninguém os force a crer (“*De iudaeis autem hoc praecepit sancta synodus nemini deinceps ad credendum vim inferre...*”). Adiante salienta a necessidade de se salvar pela crença oriunda da graça divina e pela crença interior (“*...sic vocante gratia Dei propriae mentis conversione homo quisque credendo salvatur*”). E segue enfatizando a necessidade de se persuadir para converter, não usando violência, senão usando do livre-arbítrio e sem tratar de pressioná-los (“*Ergo non vi sed liberi arbitrii facultate ut convertantur suadendi sunt non potius inpellendi*”).

⁴⁸¹ Id., Ibid., loc. cit. O trecho em questão reconhece de forma peremptória a conversão realizada por Sisebuto (“*Qui autem iam pridem ad christianitatem venire coacti sunt, sicut factum est temporibus religiosissimi principis Sisebuti*”).

⁴⁸² Id., Ibid., loc. cit., justifica dizendo que receberam os sagrados sacramentos divinos: a graça do batismo, a unção pela crisma e participaram do corpo e do sangue do Senhor (“*...quia iam constat eos sacramentis divinis adsociatos et baptismi gratiam suscepisse et chrismate unctos esse et corporis Domini et sanguinis extitisse participes*”). E deveriam manter a conversão, pois seria uma blasfêmia ao nome do Senhor e dever-

condena a conversão forçada, e na sequência mantém a mesma.⁴⁸³ A explicação pode ser encontrada, nos princípios que regeram a decisão: os atos, mesmo realizados contra a vontade, eram considerados sacramentos. O batismo, a crisma, e a participação no “corpo e no sangue de Cristo”, operados no corpo e na alma do converso, eram sagrados e irrevogáveis, na visão dos bispos. Sua importância e seu valor eram maiores do que o “defeito da falta de voluntariedade”.⁴⁸⁴ Com esta posição conciliar, cria-se o princípio do realismo sacramental.⁴⁸⁵

O cânone 58 ameaça penalizar todo clérigo que não viesse a executar a política antijudaica por razões de suborno. Adverte clérigos e seculares que não ajudem aos que compõem o “corpo do Anticristo” e adverte que serão separados do “corpo de Cristo”, pois ajudam os “inimigos de Cristo”.⁴⁸⁶ Estas palavras, como poderemos perceber, em seu momento, são somente repetições de expressões escritas nas obras isidorianas. Tenta-se passar da teoria à ação prática, mudança que a nosso juízo foi incentivada pelo próprio Hispalense. O papel central de Isidoro no IV CT é aceito por todos os autores, mas pouca ênfase se deu para esta

se-ia evitar a apostasia, para impedir que se tenha a fé que aceitaram como desprezível e vil (“...*ne nomen Domini blasphemetur, et fidem quam susceperunt vilis ac contemptibilis habeatur*”). RABELLO, **The jews in visigothic**, op. cit., p. 58. Afirma que, apesar da negação do batismo forçado, há certa incoerência, pois a sacralidade do gesto se mantém, mesmo se foi contra a vontade do convertido.

⁴⁸³ GONZALEZ SALINERO, **Las conversiones**, op. cit., p. 40. Diz: “*En la práctica, la segunda parte del canon 57 contradice a la primera, exigiendo que los judíos que habían sido convertidos por coacción, fuesen obligados a permanecer en la fe cristiana*”.

⁴⁸⁴ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 139. Diz que: “... *la consideración del valor real de una serie de actos ... (bautismo, crisma....) ... pesaba mas que el defecto de la falta de voluntariedad*”.

⁴⁸⁵ GARCIA MORENO, **Los judíos**, op.cit., p. 150.

⁴⁸⁶ CVHR, p. 211 (can. 58). O cânone salienta a ajuda dada aos judeus em troca de favores e presentes. Em seguida, denomina os judeus de corpo do Anticristo (*ex corpore Anti Christi*) e adverte que os que apoiarem e aceitarem suborno seriam considerados profanos e sacrílegos e anatematizados e estranhos ao reino de Deus (“...*vere ut profanus et sacrilegus anathema effectus ab ecclesia catholica et regno Dei efficiatur extraneus, quia dignum est ut a corpore Christus separetur qui inimicis Christis patronus efficitur*”). A clara alusão aos judeus como parte do corpo do Anticristo se repetirá aqui tal como na obra isidoriana

repetição de trechos e conceitos retirados de obras antijudaicas de Isidoro no texto do concílio.⁴⁸⁷

Outra constatação possível sobre este cânone é a de que havia ajuda de clérigos a judeus e a conversos, provavelmente em troca de suborno: no corpo das leis percebe-se que não havia consenso na política antijudaica e isto pode ser a explicação de seu fracasso.⁴⁸⁸ O cânone 59 é o terceiro atribuído a um pedido do monarca; relaciona-se à proibição da prática dos preceitos judaicos (*mitzvot*), e em especial a proibição da circuncisão dos filhos de judeus batizados. O monarca Sisenando enfatiza a sua intervenção e a exigência de que os apóstatas sejam trazidos de volta à prática de ritos cristãos e cessasse a prática de tradições e costumes judaicos.⁴⁸⁹ Os que assim tivessem feito deveriam ser advertidos e devolvidos à prática dos ritos cristãos; se resistissem, deveriam ser punidos pelos bispos.⁴⁹⁰ No caso dos filhos circuncidados, é ordenado que sejam retirados dos seus pais e sejam encaminhados à autoridade episcopal.⁴⁹¹ O texto do cânone 59 é de fato bastante genérico,

⁴⁸⁷ Isso tentaremos demonstrar na seqüência do trabalho, no próximo capítulo, ao analisar a obra isidoriana. Um dos raros trabalhos que encontramos que faz esta relação é: CAZIER, Les Sentences d'Isidore de Seville et le IV^e Concile de Toled, op. cit. que comentamos na introdução, v. nota 18.

⁴⁸⁸ KATZ, op. cit., p. 13, ressalta a existência de suborno e, a partir desta constatação, entende que havia oposição às decisões antijudaicas. THOMPSON, op. cit., p. 206, diz que o IV CT opinava que se tratava de suborno, mas entende que se tratava de oposição de fato: “*Es evidente que en tiempo de Sisenando, como lo había sido antes y lo sería más tarde, muchos cristianos, tanto clérigos como laicos, reprobaban las leyes antijudías de sus reyes (fueran cual fueran sus motivos)...*”.

⁴⁸⁹ CVHR, op. cit, p. 211-212 (can. 59). No início enfatiza que muitos (*plerique*) dos judeus “admitidos” (*promoti sunt*) à fé cristã blasfemam de Cristo (*nunc blasphemantes in Christo*), pois não somente praticam ritos judaicos (*non solum iudaicos ritus perpetrasse noscuntur*), como se atrevem a executar as abomináveis circuncisões (*sed etiam abominandas circuncisiones exercere*). Uma maneira bem diferente de explicar a sua conversão forçada: foram admitidos à fé cristã.

⁴⁹⁰ Id., Ibid., loc. cit., na seqüência enfatiza a necessidade de uma ação do bispo para trazê-los de volta ao culto dos dogmas cristãos (*ad cultum christiani dogmatis revocentur*), seja por vontade própria ou através do castigo do bispo que os corrigiria (*ut quos voluntas própria non emendat animadversio sacerdotalis coerceat*).

⁴⁹¹ Id., Ibid., loc. cit. Já os que foram circuncidados podem ter diferentes destinos: se fossem os próprios filhos seriam retirados de seus pais: “*Eos autem quos circumciderunt, si filii eorum sunt, a parentum consortio separentur*”. RABELLO, **The jews in visigothic**, op. cit., p. 58, acha que a motivação desta violência seria impedir que os filhos já circuncidados (o que mostra a intenção de seus pais de educá-los como judeus), se tornassem judeus de fato. Se fossem escravos ou filhos de escravos, seriam libertados, pela afronta corporal sofrida: “*...si servi, pro iniuria corporis sui libertate traduntur*”. A dúvida que paira: estavam proibidos de ter escravos por leis de Recaredo e Sisebuto. Como poderiam ainda ter e circuncidar escravos? Parece que as leis

mas no cânone seguinte (can. 60) deparamo-nos com o provável destino, para o qual deveriam ser encaminhados os filhos dos judeus,⁴⁹² depois de separados de seus pais, seriam educados em mosteiros ou junto de famílias cristãs, temerosas de Deus, para que aprendessem a honrar a fé e, melhor instruídos, progredissem nos costumes e na fé.⁴⁹³

No cânone seguinte, o de número 61, o texto conciliar volta a utilizar a expressão, “judeus batizados”. Afirma que, se os pais apostatassem, teriam seus bens confiscados, mas os filhos que fossem cristãos praticantes e não seguissem seus genitores nada perderiam dos bens da família, podendo herdá-los.⁴⁹⁴ O cânone 62 trata de impedir os contatos entre judeus batizados e judeus infiéis. Não está absolutamente claro se se trata de judeus de fato ou de judeus batizados que eram judaizantes. A terminologia utilizada é proibir os judeus convertidos à fé cristã de contatar “aqueles que perseveram nos antigos ritos”, para que não sejam pervertidos no contato com os mesmos.⁴⁹⁵ A justificativa utilizada lembra Isidoro, pois salienta que as más companhias contagiam as boas pessoas. Utiliza o termo “*vitia*”

não eram obedecidas. Algum tipo de ajuda, tolerância aos judeus por parte de nobres locais e elementos do clero deveria haver, para que ainda tivessem escravos.

⁴⁹² THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 205. O autor afirma que não seria uma nova conversão à força e que deve se tratar de filhos de judeus batizados: “...y se referiría sin duda, a los hijos bautizados de los judíos”.

⁴⁹³ CVHR, p. 212 (can. 60). Afirma que, para evitar que os erros dos pais não contagiem os filhos (*Iudaeorum filios vel filias, ne parentum ultra involvantur errore*), ordena que sejam separados de sua companhia (*ab eorum consortio separari decernimus*) e sejam enviados a mosteiros e a homens e mulheres tementes de Deus (*deputatos aut monasteris aut christianis viris ac mulieribus Deum timentibus*). E conclui com a justificativa deste gesto de violência, afirmando que assim aprenderiam a honrar a fé e praticar bons costumes e a fé (verdadeira). Um ato que se contradiz com a decisão de não mais converter à força: perpetuar a conversão entre os descendentes dos convertidos (ou seriam judeus, pois o termo é *Iudaeorum*?). Se preciso, utilizar a força e separar filhos de seus pais.

⁴⁹⁴ Id., Ibid., p. 212 (can. 61). Afirma que o confisco recairia sobre os bens dos judeus batizados que apostatassem: “*Iudaei baptizati si postea praevaricantes in Christum qualibet poena damnati extiterint,...*”. Seus filhos que permanecessem fiéis não perderiam estes bens, recebendo-os em herança: “*a rebus eorum fideles filios excludi non oportebit...*”.

⁴⁹⁵ Id., Ibid., p. 212 (can. 62). Diz na metade do cânone: “*Nulla igitur ultra communio sit hebraeis aut fidem christianam translatis cum his qui adhuc in veteri ritu consistunt, ne forte eorum participio subvertantur*”.

(vícios) ao falar dos judeus, insinuando que estes contaminam os cristãos ou aos judeus batizados, influenciando-os a se entregar aos pecados.⁴⁹⁶

Thompson considera esta diretiva levantada pelo cânone 62 uma mudança em relação à legislação anterior.⁴⁹⁷ As penas levantadas contra os transgressores eram severas: o judeu não convertido seria entregue como escravo a um cristão e o “judeu batizado” seria açoitado publicamente.⁴⁹⁸ Qual o motivo de tal severidade? Se entendermos a maneira pela qual Isidoro encarava esta apostasia, poderemos perceber que se tratava de “alta traição”. E, no cânone 63, se repete a antiga proibição de casamentos mistos entre judeus e cristãos: judeus que tenham mulheres cristãs deveriam se converter ao cristianismo se desejassem permanecer casados com as mesmas. Se advertidos pelos bispos de suas cidades e não se convertessem, seriam separados de suas esposas; os filhos nascidos destas uniões seriam considerados cristãos. Os filhos resultantes de uniões entre judias e cristãos também deveriam ser considerados e educados dentro da religião cristã.⁴⁹⁹ Trata-se de uma variante do tema já abordado no can. 14 do III CT e nas leis de Sisebuto. Repete-se a hipótese de se praticar a conversão forçada, mesmo tendo se declarado que não havia intenção de fazê-la novamente. O último cânone que aborda a questão é o can. 64, que versa sobre o impedimento que apóstatas testemunhem. O texto afirma não se poder considerar fiel aos homens aquele que não foi fiel a Deus.⁵⁰⁰ O cânone insiste que não se deve dar crédito ao

⁴⁹⁶ O termo será analisado no próximo capítulo quando descrevermos as idéias e conceitos do Livro das Sentenças. ISIDORO, **Sent.**, L II, c. 23 et. seq., nos quais Isidoro analisa os vícios ou pecados.

⁴⁹⁷ THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 206. Diz que a maioria das decisões tem fundamento em leis e cânones anteriores, mas “*no existe un precedente para el canon que establecia que los judíos que se havian convertido al cristianismo no debian de tener relaciones posteriores con los judíos no convertidos*”.

⁴⁹⁸ CVHR, op. cit, p 212 (can. 62). Aos judeus que contatassem “judeus batizados” se reserva a escravidão (entregues a cristãos): “*...et hii christianis donentur*”. E aos batizados que mantivessem contatos com judeus, açoite público: “*...et illis publicis caedibus deputentur*”.

⁴⁹⁹ Id., Ibid., p. 213 (can. 63). Pouca diferença com o c. 14 do III CT e com a lei de Sisebuto. THOMPSON, **Los godos**, op. cit., p. 205-206. Ressalta que aparentemente não se conseguiu extinguir os casamentos mistos após quarenta anos de leis restritivas, desde 589 (III CT).

⁵⁰⁰ Id., Ibid., p. 213 (can. 64). Diz: “*Non potest erga homines esse Fidelis qui Deo extiterit infidus*”.

testemunho de todos aqueles que, convertidos, apostataram, mesmo que tenham posteriormente reafirmado sua condição de cristãos.⁵⁰¹

Assim, verificamos que, na busca de unidade e legitimidade, a monarquia hispano-visigoda direcionou suas atenções à problemática judaica. Diante das dificuldades para conter a nobreza laica e eclesiástica e tentar criar uma identidade coletiva, a monarquia hispano-visigoda, a partir do III CT, coloca-se na função de proteger e guardar a fé niceísta, considerada como verdadeira pelos pensadores eclesiásticos hispano-visigodos. No primeiro terço do século VII, tal pensamento terá como esteio uma das personalidades mais marcantes do período: Isidoro de Sevilha. De fato, o Hispalense, em sua vasta obra, tentará atuar sobre a realidade: criar e manter a unidade e a coesão é parte de um vasto plano de ação que tentaremos definir através da análise da obra isidoriana, de suas idéias e conceitos, de sua ideologia e de seu pensamento. Inúmeras vezes salientamos sua importância em gestos e atitudes de determinados reis, em especial em Sisebuto e de maneira marcante nas decisões do IV CT (633 d.C.). Tentaremos analisar tais conexões e a maneira pela qual Isidoro influenciou a totalidade dos pensadores eclesiásticos hispano-visigodos de todo o séc. VII.

⁵⁰¹ Id., Ibid., p. 213 (can. 64). Diz que, do mesmo modo que são suspeitos na fé em Cristo, assim serão tidos como “não dignos de crédito”, no testemunho humano: “...*quia sicut in fide Christi suspecti sunt, ita et in testimonio humano dubii habentur*”.

2.2 Isidoro de Sevilha: construtor teórico da unidade sócio-religiosa do reino hispano-visigodo

De acordo com alguns autores, Isidoro (c. 560-636) nasceu em Sevilha,⁵⁰² onde foi bispo de 600 a 636.⁵⁰³ Outros acreditam que nasceu em Cartagena, no seio de uma família que imigrou por causa da conquista desta cidade pelos bizantinos.⁵⁰⁴ Seus pais foram Severino e Teodora. Aparentemente, o pai era hispano-romano e a mãe, goda.⁵⁰⁵ Seus irmãos foram: o bispo de Sevilha, Leandro, a quem sucedeu, o bispo Fulgencio de Astigi e a irmã Florentina, que dirigiu cerca de quarenta conventos.⁵⁰⁶ Pouco se sabe sobre a vida de Isidoro anterior a sua nomeação à diocese hispalense, após a morte de seu irmão Leandro.⁵⁰⁷ É possível que tenha estudado em um mosteiro, por sua imensa estima pela vocação monástica, expressa nas suas obras. Uma tradição bastante questionável diz que foi monge.⁵⁰⁸ O mais provável é ter estudado na escola episcopal sevilhana, tendo seu irmão Leandro como um dos professores.⁵⁰⁹ Sua formação teve como eixo o estudo do *Trivium* e o *Quadrivium*. Percebe-se seu conhecimento do Latim noções do Hebraico e do

⁵⁰² FRAILE, G. & URDANOZ, T. **Historia de la filosofía II**: El Cristianismo y la filosofía patristica. Madrid: BAC, 1975, p. 241.

⁵⁰³ ALDAMA, Indicaciones de la cronologia, op. cit., que comentamos na introdução.V. nota 12. O fundamento de quase todas as cronologias tem sido ainda o *Renotatio Isidori* de Bráulio de Zaragoza. Esta datação de Aldama tem quase setenta anos e ainda serve como referência aos pesquisadores.

⁵⁰⁴ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 98-99.

⁵⁰⁵ ARMSTRONG, A. H. **The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy**. Cambridge: University Press, 1967, p.556, diz: "...son of a family whose names make their origin from Romanized stock probable".

⁵⁰⁶ ARMSTRONG, op. cit., loc. cit.; DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 98-99.

⁵⁰⁷ Id. Ibid., loc.cit. (as duas citações anteriores).

⁵⁰⁸ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 98-99.

⁵⁰⁹ Id., Ibid., op. cit., p. 98.

Grego. Seu trabalho pastoral foi direcionado ao clero diocesano e também a toda *Hispania* através de seus escritos. Seguindo os passos de seu irmão Leandro e dentro de um estilo próprio, manteve contato com os reis visigodos de seu período, tendo influenciado bastante os reis Sisebuto, Suintila e Sisenando.⁵¹⁰ Seu papel na política teve enorme importância. Podemos dizer que foi o representante máximo do episcopado hispano-visigodo durante três décadas. Presidiu ao II Concílio de Sevilha (619)⁵¹¹ e o IV Concílio de Toledo (633), tendo exercido enorme influência na Igreja hispano-visigoda nesse período.⁵¹²

Sua obra literária tem forte influência da sua função e formação pastoral, pois escreveu a maior parte já consagrado bispo.⁵¹³ Sua personalidade literária mostra a tensão entre a sua admiração pela cultura antiga, clássica e pagã, e sua reverência pela patrística e pela verdade cristã.⁵¹⁴ Poder-se-ia dizer que usava a cultura clássica como forma e a patrística como conteúdo de suas obras. As contradições entre as duas são habilmente harmonizadas, através de uma mistura e aproximação das doutrinas e de citações colhidas em fontes pagãs e cristãs. Muitos de seus textos apresentam as ambigüidades e as contradições inerentes a este tipo de síntese entre conceitos muitas vezes opostos. Este estilo de escrever oferece certa noção de continuidade cultural entre o passado clássico e a Cristandade.⁵¹⁵

⁵¹⁰ Id., *Ibid.*, loc. cit.

⁵¹¹ ORLANDIS, *Historia del reino*, op. cit., p. 103

⁵¹² Id. *Ibid.*, p. 113

⁵¹³ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 99. Diz: “*La personalidad literaria de Isidoro está dominada por su espíritu pastoral, fruto de una aguda conciencia de las propias responsabilidades episcopales (parece seguro que todas sus obras son posteriores a la consagración episcopal)*”.

⁵¹⁴ FONTAINE, J. Isidore de Seville et la Bible. IN: *Recherches Augustiniennes*: Paris, 33, 2003, p. 65-69. Na maior parte das obras de Fontaine, que utilizamos, o autor faz esta relação e mostra esta síntese isidoriana.

⁵¹⁵ ARMSTRONG, op. cit., p. 555 e 557. Na última, afirma que, na obra isidoriana, está condensado todo o saber clássico necessário à educação religiosa direcionada a clérigos e leigos. Diz: “*...all knowledge from ancient books which the bishop thought relevant to the educational work of the Church*”.

Gregório Magno e Bento de Nursia eram céticos em relação à importância do conhecimento secular e das habilidades literárias em sua tarefa de manter alguma continuidade da vida cristã⁵¹⁶ em meio às transformações sociais e políticas ocorridas na Antiguidade Tardia, já Isidoro acreditava na possibilidade de utilizar a cultura clássica como instrumento de saber e de continuidade.⁵¹⁷ De certa maneira, podemos dizer que Isidoro dá continuidade à postura de Cassiodoro, que acreditava poderem os estudos gerais e a cultura clássica servir de base aos estudos religiosos e ajudá-los a ser mais profícuos.⁵¹⁸

Evidentemente, o saber clássico não podia se sobrepor às Sagradas Escrituras.⁵¹⁹ Estas não podem ser deixadas de lado para estudar a literatura greco-romana. O estudo puro e simples dos clássicos para o deleite e o prazer era considerado luxúria, pelo Hispalense, como afirma em várias de suas obras, em especial nas *Sententiae*.⁵²⁰ Isso não impediu Isidoro de utilizar um vasto conhecimento herdado da Antiguidade Clássica. Isidoro erudito dotado de prodigiosa memória e de leituras múltiplas, cita as mais diversas fontes e os mais diversos autores no propósito de fundamentar suas opiniões. Contudo, não as cita nominalmente, referindo-se ao autor. Suas obras foram compiladas e utilizadas por vários séculos em mosteiros e por sábios diversos em seus estudos e reflexões, representando um dos grandes elos de transmissão da cultura clássica para a Idade Média.⁵²¹ Analisaremos

⁵¹⁶ Id., Ibid., p. 556.

⁵¹⁷ Id. Ibid., loc. cit.

⁵¹⁸ Id., Ibid., p.556-557, afirma “*Cassiodorus had a more positive attitude towards learning as the general background of sacred studies...*”

⁵¹⁹ FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 243-244.

⁵²⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 13, v. 1, diz: “*Ideo prohibetur Christianus figmenta legerem poetarum, quia per oblectamenta inanum fabularum mentem excitant ad incentiva libidinum. Nom enim solum thura offerendo daemonibus immolatur, sed etiam eorum dicta libentius capiendo*”. A tradução oferecida na edição é: “*Por ese motivo se proíbe al cristiano leer las ficciones de los poetas, porque a través del deleite de inútiles fabulas provocan el incentivo de la lujuria. Pues no solo se sacrifica a los demonios ofreciendo incienso, sino también aceptando de muy buen grado sus afirmaciones*”.

⁵²¹ Opinião compartilhada por vários autores como: FONTAINE, Isidore de Seville et la Bible, op. cit.; DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., para não citarmos só obras já referenciadas.

algumas de suas obras, tentando estabelecer uma conexão entre as partes e o todo, e definir um plano isidoriano de estudos e de formação para o clero e a sociedade em geral. Isso dentro de um projeto social mais amplo: Isidoro queria restaurar o saber, ciente das enormes dificuldades de seu tempo, tentando levar o conhecimento das Escrituras e do saber cristão à sociedade, e imprimindo na política um estilo de vida adequado aos valores da Igreja que representava. A sua obra adquire a consistência de um projeto global, definido por alguns autores como renascimento isidoriano. O relativo fracasso desse projeto não anula a importância da obra isidoriana, que passamos a analisar.

2.2.1 A obra de Isidoro de Sevilha – um projeto global.

Antes de começar nossa análise da obra isidoriana, detenhamo-nos sobre as razões de Isidoro ter trabalhado tantos anos e elaborado tão vasta obra. O que pretendia? Essas razões estão delineadas em várias partes de sua obra. Isidoro era um clérigo e um educador: objetivava formar monges e padres mais bem preparados, influenciar nobres e reis e elevar o saber cristão, dentro de um projeto pastoral amplo e profundo. Para tanto, não hesita em recorrer às obras de outros escritores e pensadores, como ponto de partida a novas reflexões, convicções e ideologia. Injustamente, é considerado um mero compilador e plagiador de obras e saberes alheios. O conjunto de sua obra é claramente premeditado, e a utilização que faz das obras de clássicos latinos e gregos não é plágio: sua capacidade de síntese e de adaptação é surpreendente.

Começemos pela análise de sua obra pastoral, centrando nossa análise na gramática e na exegese que são um todo complementar. Sem entender as palavras, não se entende o texto. Sem entender o texto bíblico, não se entende a obra divina: o Mundo.⁵²²

O seu plano pastoral começa pelo primeiro nível de ensino, no qual se ensina a gramática e a compreensão do significado das palavras; avança na introdução da exegese e na compreensão superficial do texto sagrado, em obras introdutórias que fazem uma espécie de segundo nível de ensino; e finalmente eleva a reflexão a um nível superior em obras mais profundas e densas.⁵²³

Seguindo a sugestão de Fontaine, faremos a nossa análise dividindo sua obra em três grupos:

- a) Grupo inicial ou primeiro nível de ensino: Etimologias, Diferenças, Sinônimos.
- b) Grupo intermediário ou segundo nível: obras exegéticas iniciais, tais como *Prooemia, De ortu et obitu patrum, Allegoriae*.
- c) Grupo superior ou terceiro nível: que inclui entre outras, as Sentenças e o *De fide catholica*.⁵²⁴

Na base desta pirâmide localizamos algumas obras: a mais importante é a coletânea denominada o Livro ou “os Livros” das *Etimologias*.⁵²⁵ Trata-se de um imenso repositório

⁵²² Na explicação das Etimologias, aprofundamos este sentido oculto das palavras. O mundo foi criado através do Verbo Divino. Há um sentido mágico e simbólico nas palavras.

⁵²³ FONTAINE, Isidore de Seville et la Bible, op. cit., p. 65-69.

⁵²⁴ Id., Ibid., loc. cit. Utilizamos as obras tanto com o título em português quanto em latim. Nas abreviaturas, listamos todas as obras citadas com os títulos em ambas as línguas.

⁵²⁵ Utilizamos duas edições das Etimologias, publicadas pela BAC: ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. Tradução de L. Cortés y Góngora e introdução e índices de S. Montero Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. Utilizamos também uma segunda edição: ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. Tradução de J. Oroz Reta & E. A. Marcos Casquero introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores

onde foram estocados, sistematizados e condensados os conhecimentos de sua época e das anteriores. *Etimologias* é uma espécie de enciclopédia.⁵²⁶ Foi bastante utilizada como tal, ao longo de toda a Idade Média: mesmo em autores muito posteriores, como Tomás de Aquino, encontram-se inúmeras referências a essa obra.⁵²⁷ Ao examinar uma questão qualquer, o autor medieval costumava analisar a etimologia das palavras envolvidas na discussão. Não o fazia para ostentar erudição, mas por basear-se na convicção de que a origem da palavra podia conter informações sobre a própria realidade referida. *Etimologias* é mais do que um livro sobre a linguagem: expressa todo um panorama da época e sua visão de mundo. Isidoro tem como ponto de partida a concepção bíblica de que a denominação dos objetos corresponde à sua essência.⁵²⁸ Partindo desta premissa, a etimologia permite chegar a conhecer a realidade íntima das palavras, sua essência fundamental.⁵²⁹ A etimologia aclara e define melhor “o espírito das coisas”.⁵³⁰

A obra compõe-se de vinte livros, cada um elucidando e buscando o sentido e o significado de palavras de um determinado campo do saber: I. Gramática; II. Retórica e Dialética; III. Matemática (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia); IV. Medicina; V. As leis e os tempos; VI. Os livros e os ofícios eclesiásticos; VII. Deus, os anjos e os santos; VIII. A Igreja e outras religiões; IX. Línguas, povos, reinos, milícia, cidades e parentesco; X.

Cristianos, 1982. Para referenciá-las usaremos, simplesmente: ISIDORO, **Etim**. Havendo qualquer tipo de diferença notável na tradução, faremos sua referência citando a edição. Ou BAC 1951 ou BAC 1982. Por excesso nosso já frisamos este uso de duas versões das *Etimologias* na nota 114, mas optamos por voltar a frisar aqui..

⁵²⁶ DIAZ y DIAZ., op. cit., p. 111

⁵²⁷ FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 245. Diz: “...se transmiten de generación en generación hasta el fin de la Edad Media”.

⁵²⁸ DIAZ y DIAZ., op. cit., p. 112. Utilizando-se do texto do Gênesis, c. 2, v. 19 no qual Adão determina os nomes dos seres vivos de acordo a suas características. Isidoro tem na Bíblia sua fonte de inspiração contínua.

⁵²⁹ ISIDORO, **Etim**., BAC 1951, p. 27. L I, c. 29, v. 2. Justifica sua abordagem mesmo admitindo que alguns nomes são aleatórios.

⁵³⁰ FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 244. Diz: “Una preocupación típica de San Isidoro, que transmitirá a la Edad Media, es la de penetrar en el sentido de las palabras, que son símbolos de las cosas”.

Etimologia de palavras diversas; XI. O homem e os seres prodigiosos; XII. Os animais; XIII. O mundo e suas partes (elementos, mares, ventos etc.); XIV. A terra e suas partes (Geografia); XV. As cidades, os edifícios e o campo; XVI. As pedras e os metais; XVII. A agricultura; XVIII. Guerra, espetáculos e jogos; XIX. Naves, edifícios e vestimentas; XX. Comida, bebida e utensílios.

Esses vinte livros podem ser divididos de diversas maneiras. Uma delas seria considerar os três primeiros como dedicados às “artes liberais”, consideradas pelo Hispalense, como “el vestíbulo del templo de la ciência”; e os outros descrevem o mundo espiritual, ou seja, Deus, anjos e a Igreja; e, a seguir, o Homem, o reino animal e o mundo inanimado.⁵³¹ Nesses vinte livros aparece uma original e surpreendente organização dos dados para consulta.⁵³² A definição dos conceitos é seguida da análise do vocábulo, para retirar a sua composição, derivação ou relação com outros termos, geralmente gregos. Em seguida, busca a explicação do nexo entre o vocábulo e o objeto. A preocupação de Isidoro é penetrar o sentido das palavras que, na sua compreensão, são símbolos das coisas.⁵³³ Portanto, aquele que conhece o nome de um objeto ou ser, conhece também de certo modo, sua essência, que deve ser procurada através de uma análise do sentido da palavra que a

⁵³¹ VILLADA, Z. García La obra de S. Isidoro de Sevilla: valoración y sugerencias. IN: **Miscellanea Isidoriana**. Roma: 1936, p. 34. Diz que as artes liberais seriam o vestíbulo do templo da ciência, por compreender que no mundo material tudo parte e volta a Deus, o mundo espiritual. Villada, talvez por erro de revisão, diz que as sete artes liberais estão contidas nos seis primeiros livros. Na verdade, as sete artes liberais são o *trivium*= Gramática (livro 1), Retórica e Dialética (livro 2) e o *Quadrivium*= Aritmética, geometria, música e astronomia (livro 3). Estão contidas em três livros. No quarto, o Hispalense fala da Medicina, no quinto do Direito e no sexto dos livros e ofícios eclesiásticos. O quarto e quinto livro, mesmo sendo de caráter laico, não são parte das sete artes; o sexto é eclesiástico.

⁵³² DIAZ y DIAZ, op. cit., p.112.

⁵³³ ISIDORO, **Etim.**, BAC 1982, L. I, c. 29, v. 1-3. FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 245; ARMSTRONG, op. cit., p. 558-559, que diz ser esta uma influência dos estóicos. Afirma que estes: “...proclaimed the belief that the strenght of the logos in human mind had brought primitive men so close to the essence of the things they met in nature, that their name-giving expressed the truth, even if they believed themselves to have acted arbitrarily”. Isidoro não era plenamente consciente desta origem do conceito da etimologia, pois a recebera de uma maneira sincrética, mesclada com crenças cristãs e fundamentada no livro do Gênesis (c.2, v. 18-20) que descreve Adão dando nomes aos animais.

designa. Não se trata de um procedimento etimológico propriamente dito, apesar de este ser o nome da obra, mas de uma tentativa de penetrar o sentido das palavras, servindo-se de um método interpretativo, de certo modo arbitrário, em que a gramática tem um papel fundamental. A importância da gramática é enorme: um livro inteiro é dedicado ao seu estudo. Trata-se do primeiro livro, fato que denota sua preeminência como instrumental de leitura no intuito de buscar significados. No livro I, Isidoro explica sua compreensão da importância dos significados das palavras, afirmando que “a palavra *nomen*, vem de *notamen* (sinal, marca), por que os nomes nos dão a conhecer as coisas, pois sem os nomes se perderia o conhecimento delas”.⁵³⁴ Um pouco adiante, no livro I, define e esclarece o que é etimologia, fundamentando-se em Aristóteles e também em Cícero: “Etimologia é a origem dos vocábulos... Aristóteles a chamou em grego *symbolos* e Cícero a chamou *annotatio* que significa anotação, porque nos dá a conhecer os nomes das coisas; como *flumen* (rio) vem de fluindo, porque fluindo cresce”.⁵³⁵

A gramática, como instrumento de compreensão dos significados, servia obviamente para a exegese dos textos sagrados. Se o Verbo divino está escrito e precisaria ser compreendido, o instrumental deveria ser a gramática. O gosto que os autores medievais tinham pela etimologia derivava de uma atitude com relação à linguagem bastante diferente da que, geralmente, temos hoje. Na Idade Média, ansiava-se por saborear a transparência de cada

⁵³⁴ ISIDORO, **Etim.**, BAC, 1951, p. 10. L I, c. 7, v. 1 “*Nomen dicitur quae notamen, quod nobis vocabulo suo res notas efficiat. Nisi enim nomen scieris, cognitio rerum perit*”. A tradução em espanhol, nesta edição é: “La palabra *nomen* (nombre) viene de *notamen*, señal, marca, porque los nombres nos dan a conocer las cosas pues sin los nombres se perdería el conocimiento de ellas”. A tradução da edição da BAC 1982, pouco difere em essência.

⁵³⁵ Id., *Ibid.*, BAC 1951, p. 27. L. I, c. 29, 1. “*Hanc etymologiam Aristoteles symbolum, Cicero notationem nominavit, quia nomina et verba rerum nota facit, ut puta flumen quia fluendo crescit, a fluendo dictum...*”. Na versão BAC 1982, p. 321. diz: “La Etimologia estudia el origen de los vocablos, ya que mediante su interpretación se llega a conocer el sentido de las palabras y los nombres. Aristóteles la denominó **symbolon**, y Cicerón, **adnotatio**, porque a partir de un modelo, se nos dan a conocer las palabras y los nombres de las cosas. Por ejemplo, *flumen* (rio) deriva de *fluere*, porque *fluyendo crece*”.

palavra; para nós, pelo contrário, a linguagem é opaca e costuma ser considerada como mera convenção. No entender da maioria dos autores que analisaram a obra isidoriana, em nossos dias, pouca validade tem a sua concepção etimológica.⁵³⁶ Isso não pode ser nosso ponto de referência: tentaremos entender Isidoro através de sua visão de mundo, levando em conta como ele e seus contemporâneos viam o significado das palavras, a importância da gramática e dos símbolos inseridos na palavra divina.

Isidoro não apresenta nem pretende apresentar inovações científicas; o que quer é esclarecer e orientar, na medida do possível, seus contemporâneos e não deixar que o saber se perdesse. Nessa cultura de resumos que é a transição do mundo antigo para o medieval, Isidoro apresenta os elementos que considera essenciais para sua "enciclopédia".⁵³⁷ Segundo a Enciclopédia Católica, Isidoro cita cerca de cento e cinquenta e quatro autores, entre clássicos e padres da Igreja.⁵³⁸ Alguns são muito citados, como Sérvio, Plínio e Jerônimo.⁵³⁹ Entre muitos outros citados, temos: Esopo, Anacreonte, Apuleio, Aristóteles, Boécio, César, Catão, Catulo, Celso, Cícero, Demóstenes, Heródoto, Hesíodo, Homero, Horácio, Juvenal, Lucrécio, Marcial, Ovídio, Píndaro, Platão, Plauto, Plínio, Quintiliano, Salústio, Suetônio, Terêncio, Varro, Virgílio.⁵⁴⁰ Uma obra de enorme amplitude. Muitos o

⁵³⁶ ARMSTRONG, op. cit. p. 558, assevera serem as afirmações etimológicas de Isidoro na sua maioria "*fairly tales without any reliable evidence*". FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 244 afirmam que as Etimologias "*...carecem de valor filológico. Pero verdaderas o falsas, frecuentemente ingeniosas y a veces ridículas, se transmiten de generación en generación hasta el fin de la Edad Média*". Pode ser ou não ser correto o que dizem, mas isso não elimina a sua importância no contexto de sua época e nas posteriores.

⁵³⁷ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 99. Diz que Isidoro realiza síntese primorosa entre duas fontes ora coincidentes e ora antagônicas: "*...se mantuvo en una lucha continua entre la admiración por la cultura antigua (pagana) y la cristiana...mixtura y acercamiento de las doctrinas y de las citas tomadas tanto de autores paganos como cristianos*". Trata-se de uma síntese, de uma simplificação e cristianização da cultura clássica.

⁵³⁸ LA ENCICLOPÉDIA CATOLICA. Disponível em: <<http://www.encyclopediacatolica.com/i/isidoro.htm>> Acesso em 19 de outubro de 2002.

⁵³⁹ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 112

⁵⁴⁰ VALDEAVELLANO, L. G. de, **Historia de España antigua y medieval**. Madrid: Alianza, 1988, p. 300. Há diversas listas de autores em muitas obras que citam as Etimologias.

acusam de mero compilador, visão pouco aceita pela maioria dos pesquisadores que tentam entendê-lo no contexto da época.

As “Etimologias” não foram escritas de maneira seqüencial. Foram completadas na década de 630, mas admite-se que tenham sido elaboradas a partir do reinado de Sisebuto, a quem foi dedicado um exemplar inacabado.⁵⁴¹ É provável que tenha sido terminada no final da vida do Hispalense, aparentemente a pedido de Bráulio, bispo de Zaragoza. Este fez sua revisão e edição.⁵⁴²

Algumas obras menores e anteriores se encaixam na mesma tendência de tentar compreender o mundo através da busca de significados, uma delas, é o “*Differentiarum libri*” que aparece em dois livros. O primeiro livro estuda os sinônimos reagrupados em cerca de quinhentos itens e se assemelha a um dicionário. É denominado “*Differentiae verborum*”. Mistura erudição com certa dose de ingenuidade. Sua fonte mais importante é Agrécio.⁵⁴³ O segundo livro, denominado “*Differentiae rerum*”, aborda conceitos e termos parecidos, mas é centrado em questões doutrinárias e em idéias teológicas e ascéticas. A sua intenção não é lexicológica ou gramatical: objetiva estudar, através da gramática e dos sinônimos, a teologia e o saber necessário para clérigos. Utiliza-se da definição gramatical e lexicológica para aclarar muitos conceitos profundos de teologia. Quer ensinar um saber espiritual muito profundo: fala da Trindade e tece reflexões sobre a natureza humana e divina de Cristo.⁵⁴⁴ Não seria exagero se afirmar que se trata de uma precursora das Etimologias. Além disso, mostra a maneira com que Isidoro se utiliza da ferramenta do

⁵⁴¹ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 111

⁵⁴² Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁴³ Id., Ibid., p. 100.

⁵⁴⁴ Id., Ibid., loc. cit., afirma: “*La obra es puramente didáctica: mira a una más completa formación del clérigo, en una línea de dominio gramatical y conceptual que preanuncia todos los esfuerzos posteriores de Isidoro*”.

recurso gramatical como instrumento para a propagação da fé. Retomaremos a análise da questão da gramática no grupo de obras “intermediárias” da construção religiosa, voltando a debater esta obra.

Outra obra que optamos por inserir na categoria de obras básicas de fundamentação é o “*De Natura rerum*” ou “*Líber rotarum*”, esta última denominação medieval, devido aos seus diagramas. Foi composta a pedido do rei Sisebuto,⁵⁴⁵ provavelmente em virtude dos efeitos causados por um eclipse total do Sol ocorrido em c. 612, e que causou muito terror.⁵⁴⁶ Sendo a astronomia uma das ciências do *quadrivium*, e estando associada à astrologia, se tratava de um tema delicado. Baseia-se num tratado de Lucrécio, mas também no *Hexameron* de Ambrósio, em Accio (doxógrafo) e como em muitas outras obras isidorianas, também em Agostinho e em Gregório Magno.⁵⁴⁷ Concebe o mundo como sendo composto por duas partes: o céu e a terra.⁵⁴⁸ Isso ocorre, pois mistura excertos de ciência pagã com a sabedoria cristã, tentando esclarecer fenômenos naturais através dos dois.⁵⁴⁹ A mistura dos dois componentes coloca a ciência a serviço da fé, e utiliza, sob forte influência gregoriana, a alegoria para explicar os fenômenos naturais.⁵⁵⁰ Mescla com

⁵⁴⁵ ORLANDIS, **Historia del reino**, op. cit., p.358. Diz: “...el Líber de natura rerum, tratado acerca del universo, que Isidoro dedico al rey Sisebuto”. A amizade dos dois era evidente, e as relações pessoais eram de proximidade. Os interesses religiosos e culturais dos dois estão patentes em vários documentos. V. ISIDORO DE SEVILHA. *De natura rerum*. IN: FONTAINE, J. **Isidore de Seville**: Traité, op. cit., nota 436.

⁵⁴⁶ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p.104.

⁵⁴⁷ Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁴⁸ ISIDORO, **De natura rerum**, 9, PL 83, col. 977. V. também ISIDORO DE SEVILHA. *De natura rerum*. IN: FONTAINE, J. **Isidore de Seville**: Traité, op. cit., onde diz: “*Mundus est universitas omnis, quae constat et caelo et terra*”.

⁵⁴⁹ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p.104. “...se propone el fin de eliminar las supersticiones y temores producidos por los grandes fenómenos naturales, dando de ellos una visión providencialista e alegórica. Mezcla, por tanto, informaciones de ciencia pagana (extraídas principalmente de resúmenes y antologías) e interpretaciones cristianas, con el intento de superar la realidad después de haberla explicado con medios naturales”.

⁵⁵⁰ FONTAINE, J. Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l’exegèse biblique. In: FONTAINE, J. **Tradition et actualité chez Isidore de Séville** Londres: Variorum Reprints, 1988, artigo XIII, p. 316. “Des son *De natura rerum*, il avait emprunté aux *Moralia* bien des allégorisations des phénomènes naturels”.

relativa naturalidade a ciência e a fé, versando em seus quarenta e oito capítulos sobre temas como: a Trindade, os céus e a terra, o tempo, e as águas sob as terras (num enfoque bíblico) e inúmeros conhecimentos básicos sobre a natureza (tais como a geografia, a astronomia). Não vê contradição entre a natureza e os escritos sagrados e utiliza-se de alegorias para explicar as eventuais discordâncias entre ambos.

Outro texto isidoriano, de caráter filosófico-teológico, utiliza estes mesmos critérios e da mesma mescla de conceitos da obra recém-descrita (*De natura rerum*). É o “*De ordine creaturarum*”, escrito em quinze livros. Sua ênfase é descrever as origens, a criação, a Trindade, a essência dos seres espirituais, demônios, o Diabo, paraíso e vida futura, lado a lado com uma síntese sobre a terra e o espaço.⁵⁵¹

Isidoro tem duas obras de grande importância que se relacionam a temas eclesiásticos e monásticos. Nas duas tenta aclarar certos princípios que veremos longamente repetidos e analisados, na sua obra magna as “Sentenças”: o caminho para Deus e para as boas ações. A primeira é a “*Regula monachorum*”, que determina as regras de um mosteiro, seguindo o conceito tradicional de que um monge faça renúncia total aos prazeres carnis, à posse de bens pessoais e ao uso coletivo de bens e serviços, imitando a comunidade apostólica.⁵⁵² A regra monástica serve fundamentalmente para compilar as tradições monásticas anteriores e definir o caminho de vida dos monges de um mosteiro. Na sua regra, enfatiza as horas de leitura e estudo, mas proíbe os monges de ler literatura profana, em especial a pagã e a

⁵⁵¹ LA ENCICLOPÉDIA CATOLICA, op. cit., Disponível em: <<http://www.encyclopediacatolica.com/i/isidoro.htm>> acesso em 19 de outubro de 2002. O próprio texto deixa dúvidas de sua autenticidade, mas afirma que Arévalo o atribuiu a Isidoro. Não é citado por Díaz y Díaz, **Patrologia**, op. cit.

⁵⁵² DIAZ y DIAZ, op. cit., p.108.

herética.⁵⁵³ Isso também configura um ideal e uma formação rígida: um plano educativo para os monges. Isidoro utiliza, como fontes primordiais para a formação monástica, a obra de autores como Cassiano, Pacômio, Agostinho e seu irmão Leandro.

A segunda obra é o “*De ecclesiasticis officiis*”, segundo a denominação de Bráulio de Zaragoza, ou “*Libellus de origine officiorum*”.⁵⁵⁴ Obra composta por volta de 615 e dedicada a Fulgêncio, bispo de Ecija, irmão de Isidoro,⁵⁵⁵ trata de questões afetas ao culto e à liturgia, apresentando uma história de sua evolução e justificando os costumes através de uma tese bastante utilizada pelos Padres da Igreja: os autores sagrados agiam sob a inspiração do Espírito Santo; portanto, sua palavra é a palavra divina.⁵⁵⁶

2.2.2 As obras bíblicas: a exegese isidoriana e seu significado

Na seqüência da construção educativa isidoriana, passemos aos níveis seguintes: as obras exegéticas que tentam entender o mundo através da análise do texto sagrado. A gramática e as etimologias seriam apenas um instrumental para esta etapa. Pretendemos, a partir deste momento, aprofundar o entendimento da visão de mundo isidoriana. Se tudo era criado por Deus e a razão de ser de tudo era direcionada para Deus, havia a necessidade de os cristãos entenderem a Palavra e os desígnios de Deus. Nosso objetivo consiste em analisar a maneira pela qual Isidoro interpreta e faz uso das Sagradas Escrituras. Para alcançar seus

⁵⁵³ ORLANDIS, *Historia del reino*, op. cit., p. 347. Diz: “*Isidoro se refiere en la regla a los libros que el monje podía leer y le advierte que se abstenga de las obras de los paganos o de los hereges*”.

⁵⁵⁴ DIAZ y DIAZ, op. cit., p.102-103.

⁵⁵⁵ Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁵⁶ Id., Ibid., p.103. Afirma que “...permite al autor, por ejemplo, defender la doctrina de la inspiración de los autores sagrados, que escribían bajo el dictado del Espíritu Santo”. V. também ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 15 no qual explica sobre a presença do Espírito Santo como mentor dos profetas e dos iluminados da Igreja.

objetivos, a análise da obra de Isidoro deve ter como premissa que o objetivo “didático” de toda a sua obra era educar e formar clérigos e leigos, manter o conhecimento da Antiguidade, senão vivo, pelo menos conservando este mesmo saber, parcialmente, como um instrumental para a sabedoria cristã, para poder preparar o mundo, para o final da sexta era e o retorno de Cristo.⁵⁵⁷ Portanto, o saber mais importante seria o conhecimento das Sagradas Escrituras, sua compreensão e sua propagação através da catequese, e o constante estudo e prática de seus valores e princípios.⁵⁵⁸ O saber clássico só serviria se fosse utilizado como instrumental para construir uma sociedade cristã e ajudar na sua evolução e expansão.⁵⁵⁹ Toda a obra de Isidoro é a obra de um pastor, de um “monge” e de um bispo: preparando o mundo para o reino de Deus, que se aproximava.

Podemos perceber isso na sua obra histórica e em muitas obras contemporâneas, anteriores e posteriores, tais como a obra de Juliano de Toledo, “*De comprobatione sextae aetatis*”.⁵⁶⁰ O mundo era regido por Deus e, portanto, para entendê-lo e nele agir de acordo com a vontade divina, dever-se-ia compreender a palavra de Deus contida nas Sagradas Escrituras.⁵⁶¹ A questão chave é que havia dois pretendentes à herança espiritual das Escrituras: os judeus e os cristãos. Isso sem falar nos hereges, ou seja, outras vertentes interpretativas inseridas na cristandade, mas dissidentes que negavam ora a liturgia, ora a

⁵⁵⁷ ISIDORO, **Etim.**, L. V, c. 28, v. 5, termina dizendo da sexta era: “...*que es la presente, hasta que termine el mundo*”.

⁵⁵⁸ Esse aspecto nós fundamentaremos na explicação das Sentenças, na sequência deste capítulo: a *lectio divina* ou leitura e estudo do texto sagrado

⁵⁵⁹ FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 243-244. Utiliza-se principalmente da gramática, retórica e da mitografia do Baixo Império, tendo como objetivo utilizar este saber, para a expansão do Cristianismo.

⁵⁶⁰ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 138. Um tratado polêmico contra os judeus e/ou os conversos do reino toledano, escrito na segunda metade do séc. VII, sob o reinado de Ervígio. Tenta provar que já se estava na sexta idade do mundo e que se aproximava a segunda vinda de Cristo e o fim dos tempos.

⁵⁶¹ FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 311. O bom entendimento da mensagem divina exige a definição de quais são os critérios da correta interpretação. Diz; “...*quel est le sens de cette Parole, et quels sont les critères de son interprétation correcte?*”

teologia, geralmente a partir de pressupostos baseados na leitura dos textos sagrados.⁵⁶² Os judeus se autodefiniam como descendentes de Abraão, o primeiro hebreu. E, de acordo com as Escrituras, beneficiário do pacto com Deus. O dilema era: como justificar as pretensões hegemônicas da Igreja à verdade e à herança do pacto? O novo pacto criado a partir de Jesus e de seus apóstolos tentou dialogar com a sinagoga, no seio da qual nasceu e passou sua primeira infância. O que ocorreu foi um confronto entre os judeus tradicionais e os seguidores de Cristo: estes romperam com a sinagoga e criaram uma nova religião. As duas crenças se fundamentavam na herança bíblica, o pacto e a verdade. Uma leitura diferenciada do texto sagrado se desenvolve e cria novas interpretações. A leitura judaica era vista como inadequada, distorcida e imprópria. Os textos dos apóstolos passam a ser considerados canônicos e sagrados, e surgem os Evangelhos, as Epístolas e demais textos que passam a compor o denominado Novo Testamento.⁵⁶³ Uma exegese cristã surge a partir dos primeiros Padres da Igreja e entende o NT como uma continuidade do AT. Neste processo de evolução da exegese, se desenvolve uma técnica ou método de leitura, denominado leitura alegórica do texto sagrado. Esta “leitura” não foi criada nos primórdios da Cristandade. Foi desenvolvida séculos antes do séc. I d.C. Faremos agora um breve retrospecto da leitura alegórica desde suas origens até o período isidoriano, para melhor entender este processo, para em seguida podermos analisar a exegese isidoriana.

⁵⁶² Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁶³ O uso de uma terminologia que denomina o texto da Bíblia hebraica como Antigo Testamento (AT) e o texto cristão dos Evangelhos como Novo Testamento (NT) contém certa valorização ou tomada de posição. Preferiríamos denominar o AT de Bíblia Hebraica e o NT de Evangelhos, por ser uma forma mais neutra. Mas manteremos AT e NT, por ser fácil de utilizar e ser mais conhecido. Além disso, manteremos os nomes e a divisão canônica hebraica. Por exemplo, consideraremos dois livros de Samuel (I e II) e dois livros de Reis (I e II), e não quatro livros de Reis.

2.2.2.1 Uma visão alegórica do mundo e sua influência na obra isidoriana

A exegese bíblica isidoriana tem forte influência de seus predecessores, denominados Padres da Igreja.⁵⁶⁴ A exegese patrística se inicia junto com as origens do cristianismo, pois desde os primórdios a nova crença teve que dialogar e discutir com as culturas tradicionais do mundo antigo e tentar provar a sua verdade.⁵⁶⁵ A nova religião, com suas raízes judaicas e em contato íntimo com a sociedade helenística que existia no mundo oriental, sofreu influências diversas do meio das culturas dentro das quais surgiu e se desenvolveu. Tudo isso influenciou na leitura e na interpretação dos textos sagrados. Seria muito difícil compreender a interpretação isidoriana, sua maneira de entender e explicar o texto bíblico, sem que nos alongássemos na busca das origens da exegese do texto bíblico, desta maneira de analisar o texto sagrado. Para tanto, precisamos entender suas origens, influências principais e o desenvolvimento da explicação dos textos sagrados. Sabemos que o Cristianismo tem como influências formadoras duas correntes de pensamento principais: o Judaísmo e a tradição helenística. Através das duas iniciaremos nossa exposição e reflexões.

Inicialmente vamos tentar entender as origens e o desenvolvimento da leitura alegórica no contexto helenístico. A cultura grega foi confrontada com a problemática da utilização de suas fontes tradicionais originadas no *Mythos* inserido nos textos de Homero e Hesíodo.⁵⁶⁶ Com a evolução da filosofia e da ciência nos períodos arcaico e clássico surgiu uma aguda

⁵⁶⁴ Padres da Igreja seriam os antigos doutores da Igreja, geralmente canonizados e que sedimentaram a doutrina católica.

⁵⁶⁵ FITZMYER, J. A. **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997. Diz que a exegese patrística começou nos primeiros séculos da Igreja. ARTOLA, A. M. & CARO, J. M. S. **Bíblia y palabra de Dios**. Estella (Espanha): Verbo Divino, 1990, p. 254, argumenta que os verdadeiros criadores de uma exegese cristã seriam os gnósticos, que foram considerados como heréticos e dualistas.

⁵⁶⁶ Em especial a *Ilíada* e a *Odisséia* de Homero e a *Teogonia* de Hesíodo.

contradição entre o *Logos* e o *Mythos*. As duas concepções eram francamente opostas e antagônicas: de um lado, a mítica tradicional fundamentada na tradição e nas crenças seculares; de outro, a complexa e refinada concepção científico-filosófica fundamentada na lógica, no racional e no empirismo. Muitos dos pensadores e filósofos questionaram e até ironizaram os escritos sagrados gregos, por considerá-los absurdos e irracionais.⁵⁶⁷ A solução deste impasse foi encontrada na interpretação alegórica da épica tradicional. Para não romper com o passado e com as tradições seculares, optou-se por realizar uma “busca dos significados ocultos” sob a superfície das lendas e tradições mitológicas através do uso do saber filosófico e racional.⁵⁶⁸ Podia-se manter assim a continuidade com os valores tradicionais e a memória coletiva, depurando as incoerências e contradições.

O Judaísmo também se deparou com estas contradições. A tradicional exegese judaica do texto sagrado existia havia séculos: o texto era discutido e interpretado pelos sábios e anciãos ao longo de gerações na busca de ensinamentos morais e valores humanistas. Essa discussão ajudava na compreensão e solução de novas situações sociais.⁵⁶⁹ Quando os judeus foram viver na Babilônia durante o Exílio (586-536 a.C.), contataram com uma refinada civilização, sedimentada e fortemente urbanizada, especialmente no sul da Mesopotâmia. Os exilados depararam-se com situações sociais distintas da sua realidade anterior, que era a de uma sociedade tradicional pouco urbanizada e relativamente pouco sofisticada.⁵⁷⁰ Suas leis e costumes não previam as novas situações. Nesse contexto se realiza o início de um processo de criação de uma Lei Oral, paralela à Lei Escrita que estaria contida no Pentateuco. A tradição atribui a autoria da Lei Escrita a Deus, através de

⁵⁶⁷ MARTINEZ, J. M. **Hermeneutica bíblica**. Barcelona: Clie, 1987, p. 69.

⁵⁶⁸ Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁶⁹ GOLDBERG, D. J., & RAYNER, J. D., **Os judeus e o Judaísmo**. Rio de Janeiro: Xenon, 1989, p. 241 et seqs.

⁵⁷⁰ Id. Ibid., p. 65 et seqs.

Moisés, que recebeu a Revelação. A Lei Escrita é eterna e imutável. Cada nova lei que surja, criada pelos sábios e rabinos e que seja inserida na Lei Oral, deve estar fundamentada em algum versículo da Bíblia, e sem este fundamento não pode ser aceita pelas autoridades rabínicas.⁵⁷¹ A Lei Oral assumirá enorme importância na vida judaica por ser mais adequada a novos contextos e ao mundo amplo em que os judeus passaram a viver, com o passar do tempo e com a Diáspora. A ordenação e compilação da Lei Oral serão feitas por etapas, a partir da compilação de Rav Iehudá Hanassi no final do segundo século d.C.⁵⁷² As duas coletâneas principais da Lei Oral são o *Talmud Bavli* (babilônico) e o *Talmud Ierushalmi* (de Jerusalém ou palestino), compilados e editados entre os séculos IV e VI.⁵⁷³ O Talmud tem uma composição multifacética: por um lado, está repleto de leis (*Halachá*) e, por outro, tem uma diversidade de lendas e histórias denominadas *Agadá*. A grande maioria destas lendas e histórias utiliza simbolismos, alegorias e tipologia.⁵⁷⁴

No período helenístico, deu-se o encontro da cultura judaica com a grega. O contato deve ser bastante remoto, mas intensificou-se a partir de Alexandre Magno, com suas conquistas e com a helenização do Oriente. As *poleis* a partir desse período serão o palco do encontro e do confronto do judaísmo e do helenismo. Os dois maiores centros deste encontro foram sem dúvida Antioquia e Alexandria.⁵⁷⁵ Houve também encontros e trocas culturais nas *Decapólis* as 10 cidades em torno da Judéia⁵⁷⁶ e na Ásia Menor. Já o caso de Alexandria foi paradigmático. Na cidade fundada por Alexandre, o encontro não foi nada harmonioso:

⁵⁷¹ GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 241 et seqs.; EPSTEIN, op. cit., c. 10 a 16, p. 78 et seqs.

⁵⁷² BORGER, op. cit., p. 249-253; GRAYZEL, op. cit., p. 205-209. V. glossário.

⁵⁷³ BORGER, op. cit., p. 280-285; GRAYZEL, op. cit., p. 231-242. V. glossário.

⁵⁷⁴ GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 243-245

⁵⁷⁵ NEGEV, A. (ed.) **Archeological encyclopedia of the Holy Land**. Jerusalém;London: Weinfeld and Nicholson; Jerusalem Publishing House, 1972, p. 24 (Antioquia); p. 21-22 (Alexandria); ROTH, C., **Enciclopédia Judaica**, op. cit., v. 1, p. 57-58 (Alexandria); p. 86 (Antioquia).

⁵⁷⁶ NEGEV, op. cit., p. 91. Diz: “A league of ten Hellenistic cities (Josephus, *Life* 342; 410) with a Jewish minority, all (with the exception of Scythopolis) situated in Transjordan”. A convivência entre a minoria judaica e os outros cidadãos da Pólis era por vezes boa e por vezes conflituosa.

confrontos armados se sucederam em diversos períodos.⁵⁷⁷ A troca cultural, mesmo sendo muitas vezes tensa e conflituosa, gerou uma mútua influência que teve muita importância para o Cristianismo que surgiu no período subsequente. A exegese bíblica judaica foi fortemente influenciada pelo encontro do Judaísmo com a tradição helenística. A figura exponencial deste momento foi o sábio judeu Fílon de Alexandria, que viveu nessa cidade e lá elaborou uma refinada síntese cultural.⁵⁷⁸ Escrevendo em grego e conhecendo profundamente tanto as Escrituras Sagradas quanto a filosofia grega, se tornou uma referência para todas as pessoas cultas do Mediterrâneo Oriental.

“Suas obras são, sobretudo interpretações filosóficas e alegóricas do Pentateuco; através delas procura demonstrar a racionalidade e a nobreza do Judaísmo, provando que ele está de acordo com o melhor da filosofia grega, em especial a platônica”.⁵⁷⁹

Filon era um judeu convicto e considerava o AT (Antigo Testamento ou Bíblia Hebraica) superior à produção filosófica grega.⁵⁸⁰ Baseado nas reflexões de Aristóbulo que o precedeu, considerava que, por meio das interpretações alegóricas, podiam-se achar os ensinamentos básicos da filosofia grega, tanto nos escritos atribuídos a Moisés (Pentateuco ou *Torá*), quanto nos textos proféticos.⁵⁸¹ Filon não descartou a interpretação literal do texto sagrado, optando por não se distanciar ou até romper com a ortodoxia judaica pouco

⁵⁷⁷ PINSKY, op. cit.; BORGER, op. cit. p. 240-241 relata uma grande revolta judaica em todo o Oriente, e também em Alexandria, em 114-117 d. C.. GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 100-101, descrevem massacres das minorias judaicas após os conflitos de 114-117 d. C. Outros casos, tais como o polêmico caso de Filon contra Apion, se inserem no conflito intelectual e religioso do judaísmo com o paganismo.

⁵⁷⁸ BRUNS, G. Midraxe e alegoria: o início da interpretação escritural. IN: ALTER, R. & KERMODE, F. (org.) **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997, p. 680 et seqs.

⁵⁷⁹ GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 240.

⁵⁸⁰ MARTINEZ, op. cit., p. 70.

⁵⁸¹ Id., Ibid., loc. cit.

influenciada pela tradição helenística. Preferiu utilizar as duas interpretações: a literal e a alegórica.⁵⁸²

O Cristianismo surgiu e cresceu na mesma região e acabou sofrendo a influência do Judaísmo e da tradição Helenística, não tardando por debater os mesmos problemas. Na sequência desse processo, a nova religião acaba rompendo com o Judaísmo, porém nunca romperá com as Sagradas Escrituras, sua fonte fundamental. O confronto entre a “mãe Sinagoga” e a “filha Igreja” foi centrado em torno da interpretação correta das Escrituras. O palco deste confronto serão as cidades helenísticas do Oriente, entre as quais ressaltamos novamente Alexandria e Antioquia.

Em Alexandria viveram e pregaram dois dos mais importantes representantes da Patrística dos séculos II e III, considerados como pilares da alegorização como método hermenêutico: Clemente e seu discípulo Orígenes.⁵⁸³

Para Clemente, a Sagrada Escritura é a voz do *Logos* divino.⁵⁸⁴ A compreensão do AT deve ser feita através dos Evangelhos e de Cristo (NT), por estes serem a realização plena da Lei, contida no primeiro.⁵⁸⁵ Clemente descarta a possibilidade de haver certos trechos das Escrituras que sejam supérfluos ou sem sentido, e admite que seu sentido pode ser figurado e estar escondido nas entrelinhas do texto.⁵⁸⁶ O ensinamento baseado na Escritura deve ser feito em dois níveis: o primeiro é de compreensão imediata; o segundo deve ser

⁵⁸² Id., Ibid., p. 69-70. Havia longa tradição judaica de utilização de interpretações literais e alegóricas. V. BRUNS, op. cit., p. 680-684. O Midrash era a análise do texto bíblico e sua discussão e análise. A alegoria era profusamente utilizada.

⁵⁸³ MARTINEZ, op. cit., p. 71; ARTOLA & CARO, op. cit., p. 255-256.

⁵⁸⁴ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 255. Diz: “*Para Clemente de Alejandría, la Sagrada Escritura es voz del Logos divino*”. V. também FITZMYER, op. cit., p. 91. Diz: “...o *Logos*, o Verbo de Deus (apresentado no prólogo do Evangelho joanino) era o autor do Antigo Testamento”.

⁵⁸⁵ ARTOLA & CARO, p. 254-255.

⁵⁸⁶ ARTOLA & CARO, p. 254-255; GILBERT, P. **Pequena história da exegese bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1995, c. IX, p. 105-107.

lido de maneira alegórica para se compreender os significados profundos e escondidos.⁵⁸⁷

Percebe-se a forte influência filoniana na interpretação cosmológica e moral que é enfatizada nos escritos de Clemente.

Seu discípulo Orígenes prosseguiu nessa senda interpretativa e ampliou-a. Ambos foram motivados pelas polêmicas suscitadas por adversários pagãos, dotados de saber filosófico que apontavam as Escrituras como triviais, absurdas e até imorais.⁵⁸⁸ Um destes foi Celso, que, cerca de 180 d.C., escreveu a obra “Discurso verdadeiro” na qual levantava teses críticas contra a nova fé e as Escrituras nas quais esta se baseava.⁵⁸⁹ A resposta de Orígenes foi um vasto tratado, em vários volumes, denominado “Contra Celso”, no qual refuta as teses do mesmo e expõe a sua visão.⁵⁹⁰ Toda sua obra é composta através de um método de hermenêutica bíblica apontado pelos teólogos cristãos, como uma verdadeira ciência.⁵⁹¹ Trata-se de um extenso comentário e explicações do texto bíblico utilizando os gêneros de escólios (coletânea de explicações de trechos escolhidos), homilias e comentários.⁵⁹² Faz também a análise filológica do texto em sua obra “Hexaplas” e se torna um marco na exegese. Coloca como fundamento alguns trechos de São Paulo.⁵⁹³ Para ele, as Escrituras são a palavra divina, de certo modo identificadas com Cristo, *Logos* de Deus. Filon definia dois níveis e comparava o sentido literal do texto com o corpo, e o alegórico com a alma.⁵⁹⁴ Orígenes amplia seu entendimento do texto bíblico e conceitua três sentidos: o corporal

⁵⁸⁷ ARTOLA & CARO. op. cit., p. 256.

⁵⁸⁸ GILBERT, op. cit., c. IX, p. 105-107.

⁵⁸⁹ Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁹⁰ Id., Ibid., p. 105-114.

⁵⁹¹ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 256.

⁵⁹² Id., Ibid., loc. cit.

⁵⁹³ 1Coríntios, c. 2; Gálatas, c. 4, v. 21-31. Esses mesmos trechos serão utilizados como fundamento por seus seguidores. No primeiro enfatiza o “espírito” do texto bíblico. No segundo descreve e justifica que a Lei de Moisés se tornara anacrônica após a vinda do Cristo. Serão textos fundamentais para toda e qualquer exegese posterior.

⁵⁹⁴ BRUNS, op. cit., p. 680-684.

(*somatikos*), que corresponde ao sentido literal; o anímico (*psyjikos*), de caráter moral, que tinha a ver com as relações entre o ser humano e o próximo; e o espiritual (*pneumatikos*), que se refere às relações entre o ser humano e o divino, entre o homem e Deus.⁵⁹⁵ Em outras palavras: a Escritura pode entender-se segundo a carne, quer dizer, compreendendo somente seu corpo, o que nos dá o sentido literal; mas pode ser entendida também de acordo com a sua alma, o que nos dá o sentido moral ou psíquico; e pode ser entendida de acordo com seu espírito, com o que chegamos a seu sentido espiritual ou místico.⁵⁹⁶ Concebe a idéia de que a palavra divina é infinitamente fecunda e que o ser humano nunca conseguirá esgotar os seus múltiplos significados. Sua proposta é realizar a junção da letra e do espírito do texto.⁵⁹⁷ O sentido literal é mantido, pois executa a função de comunicação com o leitor/ouvinte, permitindo uma introdução facilmente compreensível aos leigos. Em seguida viria o sentido espiritual, ao qual se chega mediante a leitura alegórica. Através do sentido espiritual se chega ao sentido anagógico,⁵⁹⁸ pelo qual descobrimos que as realidades terrenas de que fala a Escritura são *typoi*,⁵⁹⁹ figuras da realidade celeste. Esta correlação propicia o conhecimento do sentido moral, que permitirá uma aplicação prática na vida cotidiana da comunidade cristã, a Igreja e seus membros.

Alguns exemplos da leitura alegórica de Orígenes são conhecidos, como o encontro de Rebeca com Eliezer, servo de Abraão, junto ao poço, tendo aquela oferecido água aos

⁵⁹⁵ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 256; GILBERT, op. cit., p. 128.

⁵⁹⁶ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 256. V. também: MARTINEZ, op. cit., p. 72. Já GILBERT, op. cit., p. 128, divide de maneira diferente os sentidos, definindo quatro diferentes: literal, alegórico, moral ou tropológico e anagógico. Os grifos no texto da citação são meus.

⁵⁹⁷ Id., Ibid., loc. cit. (todas as referências da nota anterior)

⁵⁹⁸ Anagogia é a interpretação das Escrituras ou de obras de caráter místico, que parte do sentido literal para chegar ao espiritual, mais figurado. Originário do grego *anagoge*, que significa elevação.

⁵⁹⁹ **Enciclopédia Brasileira Mérito**, São Paulo: Mérito, 1958, v. 19, p. 420, define: **Tipo**: Fato ou personagem do AT que se considera como símbolo de algum fato ou personagem do Novo Testamento.

camelos do mesmo, para que bebessem.⁶⁰⁰ Enfatiza o aspecto espiritual que a leitura alegórica oferece: devemos acudir ao poço das Escrituras para encontrar Cristo.⁶⁰¹ E não deixa de utilizar as alegorias para criticar a leitura bíblica judaica e defender a interpretação cristã dos textos.⁶⁰² Orígenes foi criticado por algumas de suas opiniões, criando uma polêmica. Chegou a ser anatematizado por suas conclusões teológicas, mas nunca por seus métodos exegéticos que serão modelos de muitos seguidores através dos tempos.⁶⁰³ Por outro lado, sua exegese alegórica também sofreu forte oposição de muitos membros do clero que não aceitavam esta forma de interpretação. A maior parte desta oposição veio de Antioquia, onde floresceu uma linha de interpretação exegética mais calcada na interpretação literal.⁶⁰⁴ Com algumas exceções, tais como Gregório de Nissa, que utilizou uma leitura alegórica que se coadunava com seu misticismo, e talvez João Crisóstomo, que se preocupava mais com o trabalho pastoral, a maioria dos padres de Antioquia seguiu uma interpretação literal do texto. Esta é a posição de Luciano de Samosata e Teodoro de Mopsuéstia.⁶⁰⁵ Ainda assim, a interpretação alegórica continuará a predileta da maioria dos Padres da Igreja, predominante até a Reforma do séc. XVI.⁶⁰⁶ Não analisaremos todos os exegetas desse período.⁶⁰⁷ Pela objetividade de nosso tema, analisaremos alguns modelos exegéticos que influenciaram diretamente na obra de Isidoro de Sevilha.

⁶⁰⁰ Gênesis, c. 24.

⁶⁰¹ MARTINEZ, op. cit., p. 72.

⁶⁰² Id., Ibid., loc. cit.

⁶⁰³ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 256-257. V. também: MARTINEZ, op. cit., p. 72.

⁶⁰⁴ GILBERT, op. cit., p. 112-113; ARTOLA & CARO, op. cit., p. 257-258.

⁶⁰⁵ Membros da denominada escola de Antioquia e opositores de Orígenes. Luciano de Samosata (240-312) e Teodoro de Mopsuéstia (c.350-428), Teodoreto de Ciro (393-466). Nenhum aceitava a interpretação alegórica geral e propunham uma interpretação literal e histórica do texto sagrado. GILBERT, op. cit., p. 112-113; ARTOLA & CARO, op. cit., p. 257-258.

⁶⁰⁶ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 256-257; GILBERT, op. cit., p. 113-114.

⁶⁰⁷ Entre os não descritos no corpo do trabalho, podemos citar outros expoentes da interpretação alegórica: Dionísio Magno (m. 264); Atanásio (296-373); Dídimo, o Cego (313-398); Gregório de Nissa (330-395); Basílio (330-379); Cirilo de Alexandria (m. 444). A escola Alexandrina teve maior projeção do que a escola Antioquena. Os mestres e iniciadores da escola alexandrina, como já frisamos, foram Clemente e Orígenes.

No Ocidente encontramos importantes exegetas que influenciaram na interpretação exegética isidoriana. Um deles foi Mario Victorino, gramático convertido por volta de 360, que fez os primeiros comentários bíblicos cristãos no Ocidente. Utilizou-se do comentário literal, talvez por ter comentado textos pagãos, antes de se converter, utilizando-se desta técnica.⁶⁰⁸

Por sua vez, Jerônimo pode ser considerado o maior exegeta da patrística ocidental. Origenista nas suas concepções iniciais⁶⁰⁹ apropriou de seu antecessor o interesse filológico e histórico. Conhecia profundamente a língua hebraica. É autor de uma tradução da Bíblia denominada Vulgata,⁶¹⁰ versão do texto bíblico muito influente, pois a grande maioria das edições medievais da Bíblia baseava-se na Vulgata de Jerônimo.⁶¹¹ A sua tradução é literal,⁶¹² mas a sua exegese é influenciada pela alegoria. Distancia-se das concepções de Orígenes, depois da polêmica antiorigenista, sem nunca deixar de utilizar alegorias.⁶¹³ Sua exegese é centrada em pontos de vista filológico, histórico e espiritual permeada de certas alegorias.⁶¹⁴

Além da influência da obra de Jerônimo, a exegese isidoriana é marcada pelo pensamento agostiniano. Agostinho rechaçara as Escrituras na sua juventude, devido a sua visão maniqueísta, pois considerava os textos incoerentes devido à interpretação literal.⁶¹⁵ Em contato com Ambrósio, bispo de Milão, deixa-se seduzir pelo neoplatonismo cristão que os

⁶⁰⁸ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 259; FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 312.

⁶⁰⁹ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 259.

⁶¹⁰ CANTOR, N. F. (ed.) **The medieval world** (300-1300). Londres: Macmillan, 1969, p. 28.

⁶¹¹ NAMA, C. A. et alii. Os tradutores e o desenvolvimento das línguas nacionais IN: DESLILE J. & WOODSWORTH J. (org., dir.) **Os tradutores na História**. São Paulo: Ática, 1998, p. 58.

⁶¹² WOODSWORTH J. et alii. Os tradutores e a emergência das literaturas nacionais IN: DESLILE J. & WOODSWORTH J. (org., dir.) **Os tradutores na História**. São Paulo: Ática, 1998, p. 80.

⁶¹³ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 259-260.

⁶¹⁴ Id., Ibid., p. 260.

⁶¹⁵ MARTINEZ, op. cit., p. 72. No texto diz: “Augustin, conocedor de las objeciones maniqueas contra el Antiguo Testamento, con sus antropomorfismos, y contra el cristianismo, encontró en ellas serias dificultades para abrazar la fe cristiana”.

sermões deste lhe revelaram.⁶¹⁶ Ambrósio o convence da verdade do cristianismo. Uma das afirmações baseadas em Paulo que o convenceram foi “a letra mata enquanto o espírito vivifica”.⁶¹⁷ Quiçá um de seus maiores legados à obra isidoriana foi a perpetuação do saber clássico, com um óbvio grau de cristianização. Nesse sentido, não renuncia ao imenso saber clássico que aprendera: trata de cristianizá-lo. Concebe uma visão hierárquica do mundo, onde a noção de ordem ocupa um lugar de destaque.

“O universo é uma sucessão de realidades escalonadas; a ordem cósmica tem uma totalidade com duplo sentido: não há nada fora do mundo e no interior do todo nada escapa a ordem. Deus, ordenador do universo, governa, através de sua onipotência, tudo que os homens possuem, por mais vil que seja”.⁶¹⁸

Concebia o homem como um microcosmo aonde se reproduz a realidade do universo: o homem é composto por espírito, corpo e alma. Agostinho se tornou franco defensor da alegoria, a qual se coadunava com sua formação platônica.⁶¹⁹ Cultivou todos os gêneros bíblicos da época: homilias, comentários, *quaestiones*, etc. Usou bastante a tipologia tradicional e a alegoria veterotestamentária. Influenciado por Ticônio,⁶²⁰ faz uma interpretação dos Salmos na qual se “ouve” não só o salmista, ou seja, David, o seu autor suposto, mas também Cristo e a Igreja.⁶²¹ Sua obra denominada “*De doctrina christiana*”

⁶¹⁶ INÁCIO & LUCA, op. cit., p. 21.

⁶¹⁷ MARTINEZ, op. cit., p. 72.

⁶¹⁸ INÁCIO & LUCA, op. cit., p. 23-24.

⁶¹⁹ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 260. “*Nada tiene de particular que en sus comienzos sea fuertemente alegorista, método que además encontraba su justificación teórica en el platonismo...*”

⁶²⁰ Na Catholic Encyclopedia On Line, temos uma referência sobre Ticonio: “*An African Donatist writer of the fourth century who appears to have had some influence in St. Augustine*”.

⁶²¹ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 260. Segundo os autores, Agostinho percebe a co-autoria do texto dos Salmos, tanto por David quanto por Cristo. Utilizamos uma alegoria ao dizer que “se ouve” tanto o autor David, quanto suas figuras: Cristo e a Igreja.

foi composta em boa parte como um tratado de hermenêutica bíblica.⁶²² Nesta obra aconselha ao estudo de línguas bíblicas e insiste na espiritualidade do intérprete.⁶²³ Conceitua a alegoria como uma dádiva do Espírito Santo “para estimular nossa inteligência”.⁶²⁴ No seu entender, “o processo de decifrar o significado de um texto levava a uma melhor compreensão da verdade e era inerente a *”lectio monástica”*”.⁶²⁵ Aceita a possibilidade de haver várias interpretações diferentes para o texto, pois isso seria obra da providência divina, “que assim torna possível aumentar a fecundidade do texto sagrado”.⁶²⁶

Outra influência marcante na obra isidoriana foi o papa Gregório Magno. Este exerceu profunda influência em sua geração e nas posteriores. Sua obra tem lugar privilegiado nas leituras de Isidoro, e sua visão da Igreja e a missão espiritual desta permeia toda a obra de Isidoro.⁶²⁷ Tal como o Hispalense, devemos recordar que Gregório foi monge por vontade e vocação próprias. Entrou no mosteiro do Monte Célio por volta de 574.⁶²⁸ Nomeado diácono pelo papa Pelágio, é por este enviado a Constantinopla como representante papal.⁶²⁹ Lá conhecerá Leandro, bispo de Sevilha, irmão de Isidoro.⁶³⁰ Volta ao mosteiro em 586, mas é instado a assumir o trono de São Pedro em 590. Sua vocação monástica o impele a fazer uma leitura de mundo e uma exegese de caráter monástico.⁶³¹ “Ele

⁶²² PARKES, M. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. IN: CAVALLO, G. & CHARTIER, R. **História da leitura no mundo ocidental 1**. São Paulo: Ática, 1998, p. 113. “O mais influente tratado sobre hermenêutica era o de *De doctrina christiana*, de Santo Agostinho...”

⁶²³ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 260. Dizem que Agostinho “*aconseja el estudio de las lenguas bíblicas, que el mismo conoce poco e insiste en las disposiciones espirituales del intérprete*”.

⁶²⁴ PARKES M., op. cit., p. 113.

⁶²⁵ Id., Ibid, loc. cit. Acreditamos que a utilização de *lectio monastica* tenha o mesmo sentido da *lectio divina* isidoriana, que explicaremos neste mesmo capítulo ao analisar o Livro das Sentenças.

⁶²⁶ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 260.

⁶²⁷ RIBEIRO, A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha, op. cit., p. 103-112. Num artigo em que trata de Gregório e de Isidoro, mostra a íntima relação das idéias e a forte influência do papa, no bispo.

⁶²⁸ GILBERT, P., op. cit., p. 122.

⁶²⁹ Id., Ibid., loc.cit.

⁶³⁰ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 91.

⁶³¹ RIBEIRO, op. cit., p. 94. Gregório era um monge e preferiria seguir vivendo uma vida monástica.

generaliza a concepção da Bíblia como espelho da atividade humana ou do homem interior”.⁶³² Usando de tipos como Moisés ou Jó, simboliza as estrelas do céu, que iluminam a noite e nos mostram o caminho⁶³³. Nos seus comentários ao Cântico dos Cânticos, este um texto bastante importante para a mística medieval, comenta a importância da leitura alegórica. Enfatiza a separação entre corpo e alma e as diversas linguagens de cada um deles. A alegoria fala à alma na própria linguagem desta, oferecendo uma ponte entre o mundo carnal e o espiritual, entre duas ou mais realidades.

“A alegoria oferece, com efeito, à alma, afastada de Deus, uma espécie de máquina que a faz elevar-se rumo a Deus. Por meio dos enigmas, reconhecendo nas palavras alguma coisa que lhe é familiar e, graças a uma linguagem terrestre, ela é separada da terra. Pois, não tendo aversão por alguma coisa de conhecido, ela compreende alguma coisa de desconhecido. É, com efeito, dessas realidades que nos são conhecidas e das quais são feitas as alegorias, que se revestem os pensamentos divinos; então, reconhecendo a aparência exterior das palavras, chegamos à inteligência interior”.⁶³⁴

Gregório também desenvolve o conceito de *lectio divina*, que marca profundamente a concepção isidoriana e exerce forte influência no conceito medieval de *lectio scholastica*.⁶³⁵ Gregório admite que é necessário buscar o sentido literal e histórico do texto sagrado, buscando em seguida o sentido alegórico ou típico nele contido. A terceira etapa seria a busca de um sentido moral que definiria um modo de vida, uma maneira de viver neste

⁶³² LUBAC, H. de L'Écriture dans la Tradition, p. 71 – apud GILBERT, P., op. cit., p. 122.

⁶³³ GILBERT, P., op. cit., p. 122.

⁶³⁴ Commentaire sur le Cantique de cantiques, introdução, notas e índice de Rodrigue BELANGER, Paris: Ed. du Cerf, 1984, p. 69-71, apud GILBERT, P., op. cit., p. 123.

⁶³⁵ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 262-263. V. também GILBERT, P., op. cit., p. 122 et seq.

mundo. Ler e entender as Escrituras para aprender a agir de acordo com elas.⁶³⁶ Na concepção gregoriana, o diálogo com Deus se dá através da Escritura que “fala conosco” e nos mostra um caminho de vida. A *lectio divina* seria, portanto, uma leitura do texto para dialogar com o texto,⁶³⁷ dialogar com seu autor, ou seja, com Deus, e vislumbrar um caminho de vida de acordo com suas palavras.⁶³⁸ Trata-se de uma leitura onde intervêm o Espírito Santo e a Graça Divina, no intuito de orientar o leitor na direção de Deus. A leitura não poderia ser superficial e literal: à primeira vista podemos nos enganar e entender somente sob a superfície. Tal como “ao identificar o rosto de uma pessoa, não significa conhecê-la e apenas falando com ela poderemos saber o que pensa, somente entrando em conversa com a Bíblia pode-se chegar a compreender os pensamentos que estão por baixo da superfície do texto”.⁶³⁹

Não é uma nova interpretação teórica ou especulativa, mas uma nova postura diante da leitura, na tentativa de *imitatio Dei*: buscar o modelo divino para aprimorar o gênero humano, decaído após o pecado original.⁶⁴⁰ A leitura do texto sagrado servirá para Bernardo de Claraval, no séc. XII, como ponte para se aproximar de Deus.

A leitura alegórica acompanhou a maior parte dos estudos de hermenêutica cristã no medievo. No final do século VIII, cerca de um século e meio depois da morte de Isidoro,

⁶³⁶ Id., Ibid., ARTOLA & CARO, op. cit., p. 262-263. Diz que se “ouve” as Escrituras, se age de acordo ao seu significado na vida cotidiana. O diálogo é uma atitude moral prática.

⁶³⁷ PARKES, op. cit., p. 112.

⁶³⁸ ARTOLA & CARO, op. cit., p. 262. “*Escuchamos la Escritura, si obramos según ella “, dice San Gregorio, apoyándose en Lc 8, 21. Obrar según la Escritura es “amar y practicar su enseñanza”, porque “Dios nos habla a través de la Escritura con un solo propósito : conducirnos a su amor y al amor al prójimo”* (cf. *Moralia* XXVII, 21, 41)”.

⁶³⁹ PARKES, op. cit., p. 112, citando Gregório o Grande, *Moralia in Job*, IV.

⁶⁴⁰ Um tema bastante presente, tanto na Antiguidade Tardia quanto na Idade Média. O conceito da queda do Homem e da sua Redenção adquire uma tonalidade diferente com Gregório. A moral, a atitude do homem em relação ao próximo é fundamental para construir conceitos novos. Um destes nos interessa profundamente: o conceito do príncipe cristão: Gregório se preocupa com a salvação dos príncipes, pelos quais se considera responsável diante de Deus. Isidoro se utilizará deste conceito para sua concepção monárquica. RIBEIRO, op. cit., p. 100.

um monge místico, o *Beatus* ou Beato de Liebana escreveu um tratado denominado *Adversus Eliprandum*, no qual tecia comparação entre a gramática e o corpo humano, para refletir que isso não bastava para o ser humano: “do mesmo modo que um homem é composto de corpo, alma e espírito, o livro também deve ser entendido do ponto de vista histórico, moral e místico”.⁶⁴¹ Em pleno século XIII, as discussões ainda respeitavam as opiniões da patrística e admitiam a multiplicidade de interpretações obtidas nos ensinamentos dos Padres da Igreja. Pensadores de alto nível, como John Duns Scotus (c.1266-1308), teólogo, filósofo e discípulo de Roger Bacon e opositor de Tomás de Aquino, considerava que se “poderia atribuir tais divergências à multiplicidade de sentidos das Escrituras, todos em concordância com a fé”,⁶⁴² tudo isso sob a inspiração do Espírito Santo.

Isidoro se utilizará deste método e deste discurso como base para a construção de sua visão de mundo. A enorme gama de possibilidades de leitura permite interpretar um trecho conforme os interesses vigentes e os momentos históricos.

2.2.2.2 As obras exegéticas de Isidoro de Sevilha.

Isidoro não aclara de maneira sistemática o método que utiliza na sua exegese do texto bíblico. Podemos entender melhor seu método, sabendo quem são seus mestres e influências, fato possível, pois Isidoro geralmente os cita em suas obras. No prólogo do *Quaestiones in Vetus Testamentum*, Isidoro faz referência, a suas fontes: Orígenes,

⁶⁴¹ PL, t. 96, col. 962c: “*Ecce hominem integram corpore, anima, et spiritu. Ecce et librum integram historia tropologia et mystice intelligentur*”.

⁶⁴² PL, t. 132, col. 690-696: “*Spiritus sanctus infinitos in ea constituit intellectus ideoque nullius expositioris sensus sensum alterius aufert*”. A obra é denominada “*De divisione naturae*”.

Vitorino, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Fulgêncio, Cassiano e Gregório Magno.⁶⁴³ As fontes da exegese isidoriana são inúmeras, como podemos ver, mas algumas, se destacam: Ticônio, Hilário, Ambrósio, Agostinho e Gregório. Tentemos refletir sobre alguns destes, para entender a óptica isidoriana.

Ticônio foi um donatista, portanto herege, que se propôs a fazer uma espécie de “gramática da exegese” em seu livro “*Liber Regularum*”, comentado e utilizado por Agostinho e que foi provavelmente conhecido de Isidoro, pelo menos, através de Agostinho.⁶⁴⁴ A figura de Jerônimo sobressai entre as demais, como o mais versado nas técnicas e métodos exegéticos: estudou profundamente o hebraico, sabia utilizar com fluência a gramática e a filologia, dominava a toponímia e fez estudos profundos do texto.⁶⁴⁵ As suas regras servirão a seus sucessores, entre os quais Isidoro. Uma das problemáticas de Isidoro, em seu projeto de estudos bíblicos, era que o nível do saber não era mais tão elevado quanto no mundo clássico: estudar Jerônimo ou Agostinho implicava um vasto saber e erudição, pouco comum naquele período. Os últimos séculos do Baixo Império propiciaram um clima de tolerância à ortodoxia cristã que, apesar dos choques com as heresias, propiciou condições para uma produção exegética de alto nível. O dilema isidoriano era como manter e

⁶⁴³ ISIDORO de SEVILHA, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*, IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 209. Ao referenciar esta obra usaremos a denominação *Quaestiones*. Isidoro diz com clareza quais são suas fontes e de onde provém sua inspiração: “*Has autem rerum gestarum figuras de mysticis thesauris sapientium, ut praediximus, depromentes, in unam formam compendio brevitatis contraximus; in quibus lector non nostra leget, sed veterum releget. Quod enim ego loquor, illi dicunt; et vox mea ipsorum est lingua. Sumpta itaque sunt ab auctoribus Origene, Victorino, Ambrosio, Hyeronimo, Augustino, Fulgentio, Cassiano, ac nostri temporis insigniter eloquenti Gregório*”. Não se pode dizer que não está citando e declarando que fala “pela sua voz e pela língua deles”!!! Como já frisamos nas Sentenças, a influência mais marcante é de Gregório e Agostinho. DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 106.

⁶⁴⁴ FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 312. O autor cita um artigo de P. CAZIER denominado “*Le Livre des Règles*” de Tyconius, *sa transmission du “De doctrina christiana” aux Sentences d’Isidore*”.

⁶⁴⁵ FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 312-313. Enfatiza três obras de Jerônimo: “...l’ “*Onomasticom*” ou *Livre des noms hébreux, le Livre des lieux, enfin celui des Questions hébraïques*”. Tudo para permitir Isidoro entender o mundo das Escrituras, que ele desconhecia, e sua evidente debilidade no conhecimento da língua hebraica.

preservar esta rica herança e este vasto saber.⁶⁴⁶ Entre as obras de exegese atribuídas a Isidoro de Sevilha, podem ser encontradas algumas de origem duvidosa, consideradas por muitos eruditos como pseudo-isidorianas.⁶⁴⁷ Tentaremos concentrar nosso trabalho e nossas leituras em algumas obras que apresentam relativo consenso da maioria dos estudiosos. Iniciaremos por uma breve análise de cada uma separadamente, tentando colocar aspectos específicos, mas tratando de definir conceitos e visões que permeiam toda a exegese isidoriana.

Uma das obras que analisamos no grupo inicial de obras, que denominamos, serve de ponto de partida: *De differentiae*. Esta obra antecede cronologicamente as três seguintes⁶⁴⁸ que compõem o grupo intermediário. Nela temos um enfoque da exegese e da tipologia que fica evidenciado por uma frase que afirma que as promessas do AT se confirmam no NT.⁶⁴⁹ Nestas e nas suas demais obras, Isidoro utiliza a gramática e a retórica para um objetivo cristão: entender o mundo e a história através de uma óptica específica.⁶⁵⁰ De maneira pedagógica e metódica, torna os conteúdos enigmáticos do texto sagrado compreensíveis

⁶⁴⁶ Id., Ibid, loc.cit. A questão levantada por Fontaine e que se tornou a razão de ser da obra isidoriana em geral e da exegese em particular. “*Le problème posé a Isidore est donc d’abord le suivant: comment rétablir une communication entre ce trésor déjà ancien et des jeunes moines ou de futur prêtres, qui ne sont plus “portes” par la vie intellectuelle et l’école de leur temps comme l’avaient été leurs prédécesseurs du IV^e siècle?*”

⁶⁴⁷ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p.100. Pede atenção e recomenda seguir a *Renotatio* de Bráulio, mesmo considerando que tem alguns erros. V. também do mesmo autor **Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum**, Salamanca, 1958, que referencia todas as obras de Isidoro e dá um parecer autorizado sobre sua produção e sobre sua fidedignidade. Diaz y Diaz é considerado uma referência fidedigna e autorizada pela maioria dos eruditos.

⁶⁴⁸ Id., Ibid., p. 100.

⁶⁴⁹ *Differentiae*, 2, 33, 126. PL, t. 83, col. 89 D: “*promissa... figures obtenta sacramentorum in evangelii plenitudo consummantur*” V. FONTAINE, *Grammaire sacrée*, op. cit., p. 313. O autor cita este trecho de Isidoro no qual afirma: “*Les promesses recouvertes sous les figures des réalités sacrées, trouvent leur accomplissement dans la plenitude de l’Evangile*”. Isidoro repete e amplia a visão de seus predecessores que o AT é explicado e entendido pelo NT que o coloca num plano de consumação.

⁶⁵⁰ ISIDORO, **Sent.**, op. cit. L. III, c. 13, v. 11, onde diz que a doutrina dos gramáticos pode ser útil para vida como um instrumental, se usada para finalidades melhores (leia-se para estudos da Bíblia). Diz: “*...grammaticorum autem doctrina potest etiam proficere ad vitam, dum fuerit in meliores usus assumpta*”. Mas adverte para os riscos de leituras inadequadas e perigo de heresia.

para os clérigos que quer formar e para os leigos que quer educar.⁶⁵¹ Na mesma obra, diferencia a ciência profana da sabedoria contemplativa e moralmente superior.⁶⁵² Pode-se perceber uma influência de Cícero e de Agostinho nas entrelinhas desta conceituação, pois diferencia as palavras da retórica (clássica) dos valores de vida cristãos.⁶⁵³

As três obras exegéticas que analisaremos no grupo intermediário são: “*Prooemia*”, “*De ortu et obitu patrum*”, “*Allegoriae*”. Isidoro faz uma leitura “de seu tempo” e, inserido na sua realidade: busca na etimologia e na gramática um instrumental para decifrar os enigmas e os símbolos do texto bíblico.

A primeira obra exegética de que nos propusemos falar é “*Liber prooemiorum*”, “*Prooemia*” ou “*Prooemia in libros veteris ac novi testamenti*”. O nome pode ser entendido como “introdução” ou “prelúdio”, e, dentro da visão de Fontaine, se coaduna, tanto com a tradição dos “*isagogae*” da filosofia clássica, quanto com o “*accessus ad auctores*” medieval.⁶⁵⁴ Trata-se de textos introdutórios aos livros bíblicos, talvez parte de um projeto bíblico mais amplo e não consumado por Isidoro. Na opinião de Diaz y Diaz, trata-se da fixação do cânone do texto e de uma valoração de cada um dos livros.⁶⁵⁵ Está

⁶⁵¹ PARKES, M., op. cit., p. 104. Diz: “A razão de ser da leitura era agora a salvação da própria alma, e tão forte motivo encontrava reflexo nos textos que eram lidos”.

⁶⁵² *Differentiae*, 2, 38, 147. PL, t. 83, col. 93 B: No trecho denominado “*Inter scientiam et sapientiam*” afirma: “*scientia ad agnitionem pertinet, sapientiam ad contemplationem*”. FONTAINE, Grammaire sacrée, op. cit., p. 314. Fontaine conceitua que a diferença entre *agnitio* e *contemplatio* parte desta perspectiva, de que há duas ordens de saberes, ordenados de maneira hierárquica. Esse conceito está fortemente influenciado pela visão agostiniana.

⁶⁵³ FONTAINE, Grammaire sacrée, op. cit., p. 311. Em uma síntese de duas heranças: a clássica e a cristã. Esta última objetiva “*la conversion chrétienne de la culture antique*”. Pode-se perceber que seu texto está fortemente influenciado pelo estoicismo.

⁶⁵⁴ Id., Ibid., p. 314. Nas *Etim.*, L. II, c. 25, v. 1, Isidoro define: “*La palabra griega isagoge, que significa en latin introducción, es para los que empiezan los estudios de la filosofía, pues contiene en sí la manifestación de las primeras razones de cada cosa, declarando su definición cierta y substancial*”. É bastante interessante, talvez até casual, que haja nesta definição a busca etimológica de uma prática típica de Isidoro em quase toda a sua obra. Uma didática do saber cristão inspirado no saber clássico ou antigo.

⁶⁵⁵ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 101. O autor entende que “*Isidoro trató de fijar rigurosamente el canon y el sentido y el valor de cada uno de los libros*”.

baseado em Santo Agostinho e em Jerônimo, como a maioria das obras exegéticas de Isidoro.⁶⁵⁶ Sua definição do cânone elenca os mesmos livros que serão considerados canônicos pela Igreja, posteriormente.⁶⁵⁷ Insere livros até então considerados também por muitos de seus antecessores, de canonicidade duvidosa. Por exemplo, insere Esdras e Macabeus e coloca no NT, além dos quatro Evangelho, as epístolas de Paulo, Pedro e João, em seqüência, compondo uma certa unidade, e conclui com os Atos dos Apóstolos e o Apocalipse.⁶⁵⁸ Seu projeto pedagógico fica evidenciado na forma que apresenta resumos, linhas mestras e a essência dos livros analisados.⁶⁵⁹ Isso não é difícil de ser percebido, quando se olha o texto. Breves observações, concisas e abreviadas, que Isidoro justifica na introdução deste livro de “introduções” aos livros bíblicos. Esta seria a maneira cursiva e abreviada de submeter ao conhecimento dos leitores curtas introduções aos textos propriamente ditos.⁶⁶⁰ Valoriza o curto livro de Abdias que possui apenas quatro pequenos capítulos, e as epístolas de Pedro que contêm em modesto “receptáculo”, grandes pensamentos e grandes mistérios.⁶⁶¹ Isidoro está à busca de ensinamentos cristãos, breves, representativos e passíveis de serem ensinados para os fiéis, numa época de dificuldades para se manter viva a cultura, e combater o analfabetismo e a ignorância, principalmente dos clérigos. A busca dos símbolos mais importantes, em cada livro analisado, mostra a tentativa de obter uma síntese, e pode ser percebida em alguns de seus comentários. O livro

⁶⁵⁶ V. FONTAINE, *Grammaire sacrée*, op. cit., p. 312. Enfatiza estas influências e algumas outras.

⁶⁵⁷ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 101.

⁶⁵⁸ Id., *Ibid.*, loc. cit.

⁶⁵⁹ FONTAINE, *Grammaire sacrée*, op. cit., p. 314. Fontaine afirma que o texto “...se marque, dès le debut de l’opuscule, dans cartaine obsession de l’abregé”.

⁶⁶⁰ ISIDORO, *Prooemia*, praef. 17, PL, t. 83, col.160 B. “...nunc cursim breviterque in eoa parua prooemia narrationum subiciamus”. Segundo Fontaine, *Grammaire*, op. cit., p. 314, a expressão *narrationes* se refere ao propósito de estar narrando, através dos livros da Bíblia, ordenados seqüencialmente, a história do povo de Deus. A História entendida em seu senso exegético primordial.

⁶⁶¹ *Ibid.*, 67 e 95. Esta última relativa às epístolas diz: “*per breve receptaculum magnas sententias et magna mysteria*”.

de Isaías, redigido em cerca de sessenta e seis capítulos, repleto de profecias e de narrativas messiânicas, é um dos que são analisados.⁶⁶² Por ter conteúdo messiânico, serve para reflexões cristológicas tal como foi apontado por Jerônimo e outros. Isidoro descreve-o sucintamente e afirma, à guisa de conclusão: “o resto de seu livro concerne a Cristo ou à Igreja dos gentios”.⁶⁶³ Os valores e a diferenciação entre ciência mundana e sabedoria espiritual são frisados nas críticas que Isidoro tece sobre a erudição do autor dos Paralipômenos.⁶⁶⁴ Mesmo sabendo que o (s) autor (es) do livro citado objetiva (m) mostrar os feitos dos reis piedosos e ofuscar os feitos dos reis cruéis e infiéis a Deus, Isidoro é implacável com o autor que qualifica de deserto de Moab, por possuir um saber mundano e não religioso.⁶⁶⁵ A visão de mundo isidoriana busca exaltar a espiritualidade e criticar o mundanismo. Assim podemos considerar os “*Prooemia*” isidorianos como uma coletânea de interpretações resumidas, que serviriam para dar uma vaga noção dos livros que compõem as Escrituras, aos leitores pouco cultivados espiritual e culturalmente.

Prosseguindo na mesma análise, outra obra exegetica de Isidoro é “*De ortu et obitu patrum*”, uma espécie de coletânea biográfica de personagens bíblicos,⁶⁶⁶ contendo cerca

⁶⁶² FONTAINE, Grammaire sacrée, op. cit., p. 323. Na nota 22 afirma que Isidoro (utilizando-se de Jerônimo) desenvolve uma leitura cristológica do livro de Isaías.

⁶⁶³ ISIDORO, *Prooemia*, 47, PL, t. 83, col. 167 B. “*Reliqua vero eius vel de Christo vel de ecclesia gentium sunt*”. Como já afirmamos, Jerônimo é a inspiração destes escritos em que se enfatiza uma análise cristológica do profeta Isaías, que teve grande influência no Ocidente e na obra de Isidoro. Adiante veremos sua utilização na polêmica antijudaica.

⁶⁶⁴ Paralipômenos são dois livros que seguem os dois livros dos Reis. O termo significa “coisas omitidas”. Os livros seriam uma espécie de suplemento aos livros dos Reis, ora repetindo alguns eventos, ora complementando-os. A divisão hebraica difere: são dois livros de Crônicas (equivalentes aos Paralipômenos), dois livros de Samuel (equivalentes aos dois primeiros livros de Reis) e dois livros de Reis (equivalentes ao terceiro e quarto livros de Reis no cânone cristão).

⁶⁶⁵ ISIDORO, *Prooemia*, 44, PL 83, col. 166 C. Designa o autor como “*vastitas Moab*” e comenta o saber secular como “*error scientiae saecularis in silentium luctumque mutatur*”. O saber secular é perigoso e só serve se for direcionado à fé verdadeira.

⁶⁶⁶ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 102. O autor entende que esta obra “*contiene biografías sintéticas de los personajes mencionados en la Sagrada Escritura, integrando las informaciones bíblicas con noticias tomadas de otras fuentes*”.

de sessenta e quatro biografias do AT e cerca de vinte e uma de personagens do NT.⁶⁶⁷ Isidoro, na introdução, declara sua intenção didática de tornar a obra de fácil memorização e entendimento, para facilitar a leitura das Escrituras.⁶⁶⁸ Está intimamente relacionada à obra anterior (*Prooemia*) e à seguinte (*Allegoriae*).⁶⁶⁹ A obra está estruturada de maneira metódica e sintética, utilizando-se de um modelo de biografia concisa⁶⁷⁰ dos personagens bíblicos, tendo como referência o texto bíblico e outras fontes. Não se enquadra em um gênero literário específico, sendo muito mais uma mescla de gêneros literários.⁶⁷¹ Traz em sua forma alguns aspectos de um comentário bíblico;⁶⁷² é também uma coleção de “*Vitae*” que mescla aspectos de biografia, panegíricos e hagiografia.⁶⁷³ Devido a essa relativa proximidade com o gênero hagiográfico, tem o valor de guia moral e exemplar.⁶⁷⁴ No aspecto biográfico, se aproxima ligeiramente de um gênero histórico, ao utilizar, algumas vezes, o texto bíblico de maneira literal,⁶⁷⁵ ainda que às vezes mesclado com alegorias de caráter moral. Mesmo assim, esta não é a tendência nem o estilo do texto em toda a sua

⁶⁶⁷ Utilizaremos a edição crítica de Cesar Chaparro Gomez. Quando citarmos seus comentários, aludiremos a seu nome e a obra de Isidoro. Se utilizarmos citações do texto original, citaremos: ISIDORO DE SEVILHA, **De ortu et obitum patrum**: Vida y muerte de los santos. Introducción, edición crítica y traducción por César Chaparro Gómez. Paris: Societé d’Editions “Les Belles Lettres, 1985.

⁶⁶⁸ ISIDORO, **De ortu**, op. cit., prólogo. Isidoro diz: “...qui per amplitudinem Scripturarum percurrunt, facilius tamen ad memoriam redeunt, dum brevi sermone leguntur”

FONTAINE, Grammaire sacrée, op. cit., p. 314-315, diz: “Le projet d’une initiation rapide, et aisément mémorisable, est présent au titre même du petit traité...”. Fontaine explica e conceitua a intenção de Isidoro de executar um projeto: ensinar através de versos breves e fáceis de decorar.

⁶⁶⁹ Na lógica isidoriana há uma sequência entre obras. A anterior tem uma relação com a que a sucede. É uma sutil construção de textos que montam um todo: a obra isidoriana tem claros propósitos de educar clérigos e leigos. Afirma GOMEZ, op. cit., p. 40, que os objetivos definidos pelo autor e a ênfase na memorização fácil, “hace adquirir al tratado un carácter educativo y pedagógico”. As obras exegéticas que estamos analisando estão compondo esta sequência pedagógica.

⁶⁷⁰ Id., Ibid., p. 39. GOMEZ denomina o estilo como sendo “telegráfico”.

⁶⁷¹ GOMEZ, op. cit., introd., p. 41. Autor descreve a obra como sendo “...un autentico mosaico de tradiciones e géneros” ou “no tiene cabida en un genero literario determinado”.

⁶⁷² Id., Ibid., loc. cit.

⁶⁷³ Id., Ibid., p. 43.

⁶⁷⁴ Id., Ibid., loc. cit., onde afirma que os comentários da obra têm “aspectos del comentario moral (o ascético), que se adivina implícitamente em las noticias sobre las conductas personales de los personajes comentados”.

⁶⁷⁵ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 102, afirma que o autor integra o texto bíblico com outras informações. GOMEZ, op. cit., introd., p. 42 diz que se mesclam citações literais do texto bíblico (históricas) e citações de caráter moral (alegóricos).

extensão. Isidoro tenta seguir um padrão semelhante para todos os personagens: nascimento, feitos e sua dignidade, a morte e a localização de sua sepultura. Às vezes não consegue seguir o modelo, por falta de informações.⁶⁷⁶ Por isso, também há trechos mais ou menos extensos, havendo certa disformidade na apresentação. No prefácio do *Ortu*, Isidoro esclarece o modelo ideal de um capítulo de seu tratado: deve ter informações sobre o nascimento (*Ortu*), feitos e obras (*gesta*), genealogia (*cum genealogis suis*), cargo ou função (*dignitas*) e morte (*mos eorum*).⁶⁷⁷

Vejamos algumas aclarações sobre estas partes, de maneira geral. O nome pode ser seguido de sua etimologia, seguindo a tradição judaico-cristã que já descrevemos no início deste capítulo,⁶⁷⁸ que vê uma relação entre os nomes das pessoas e algumas de suas características: o nome pode simbolizar uma essência.⁶⁷⁹ A genealogia geralmente tenta determinar as origens, informando o lugar de nascimento (*ortus in/natus in*), a família ou a tribo de origem. A função (*dignitas*) aclara o ofício ou atividade desempenhada (*propheta, rex, apostolus*) e em alguns casos títulos honoríficos. As qualidades são talvez as mais importantes para os objetivos do livro: são na sua maioria de ordem moral e espiritual. Os feitos e obras (*gesta*) se relacionam à função do personagem: guerras feitas por um rei, vaticínios de um profeta ou as pregações de um apóstolo. A morte (*obitu*) é descrita, ora de maneira concisa (*obiit/mortuus*), ora de maneira mais simbólica e poética. O sepulcro exige certa pesquisa toponímica, com detalhes provavelmente ignorados por Isidoro, mas

⁶⁷⁶ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 102.

⁶⁷⁷ ISIDORO, *Ortu*, op. cit., pref. ; GOMEZ, op. cit., introd., p. 45-46 mostra as partes e as explica minuciosamente.

⁶⁷⁸ V. trecho sobre as Etimologias no início deste capítulo, p. 120 et seqs.

⁶⁷⁹ GOMEZ, op. cit., introd., p. 45. Diz: “...que tiene su expresión en los *Onomástica sacra*: el nombre no es algo ajeno al ser, sino el signo de la esencia metafísica del ser personal”.

coletados de outros.⁶⁸⁰ Diaz y Diaz discute as dúvidas já existentes com respeito à autenticidade da obra, mas concorda que o trabalho é aceito como sendo de autoria de Isidoro. Além das de Jerônimo, podem ser percebidas influências de fontes escritas em grego, até então desconhecidas no Ocidente.⁶⁸¹ Outras obras aqui utilizadas por Isidoro são “*Moralia in Job*”, do papa Gregório Magno, que exerce forte influência em toda a obra isidoriana, e “*Expositio evangelii secundum Lucam*”, de Ambrósio de Milão.⁶⁸² Apesar de que, pela lógica, a fonte principal deva ser a Bíblia, percebe-se que a mesma não é nem a fonte única nem a principal.⁶⁸³ Por quê? A linguagem utilizada não se assemelha à linguagem bíblica, do original hebraico.⁶⁸⁴ Uma das razões seria o fato de Isidoro utilizar, ao nosso entender, a versão bíblica denominada Vulgata. As três citações textuais da obra demonstram ser a Vulgata, a tradução utilizada do texto hebraico.⁶⁸⁵ Devido aos poucos conhecimentos hebraicos de Isidoro,⁶⁸⁶ parece-nos adequado sugerir que Isidoro tenha sido influenciado por Jerônimo.⁶⁸⁷ Este vivera na Terra Santa e era profundo conhecedor

⁶⁸⁰ GOMÉZ, op. cit., introd., p. 45-46.

⁶⁸¹ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 102. “*Depende de Jerónimo, pero sobre todo de un tal Epifanio y de anónimas “Vidas de profetas” difundidas junto con “Noticias sobre los Apóstoles y Evangelistas” y con el “Breviarium apostolorum”, que comenzaron a circular en la segunda mitad del siglo VI*”. GOMEZ, op. cit., p. 50-55, amplia e acrescenta a estas informações os nomes de outras fontes, mas admite serem influências menores no Ortu. Percebe-se a presença do “*Viris illustribus*” e, de maneira mais limitada, do “*Chronicon*”, de Jerônimo.

⁶⁸² GÓMEZ, op. cit., introd., p. 51.

⁶⁸³ Id., Ibid., introd., p. 48. Autor demonstra que “*la Biblia no es ni la fuente única ni principal del Ortu. ...el “De ortu” es elaborado “a partir de” la Biblia, que le sirve de esa manera de pauta de exposición*”.

⁶⁸⁴ Id., Ibid., loc. cit., que diz: “*El tratado isidoriano posee un ambiente, colorido y sabor netamente bíblicos, que inundan toda la obra; pero en general el fondo mismo de la lengua no es el de la Biblia*”. Adiante afirma: “*...sin embargo, los materiales esenciales del Ortu, aunque teñidos de color bíblico, son ajenos a ella*”.

⁶⁸⁵ Id., Ibid., loc.cit.

⁶⁸⁶ ALBERT, *De fide catholica*, op. cit., p. 290-291. Autora que utilizamos adiante, para discutir a obra apologética antijudaica mais famosa de Isidoro. Ela enfatiza que raros eram os Padres da Igreja que sabiam o hebraico após Jerônimo. Esse se constituiu num modelo e fonte para todos os teólogos que o sucederam e que desconheciam o hebraico, especialmente na Cristandade ocidental. A autora ALBERT foi comentada na introdução. V. notas 29 e 30.

⁶⁸⁷ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 102; FONTAINE, *Grammaire*, op. cit., p. 312.

da região para poder enfatizar, numa onomástica⁶⁸⁸ de nomes sacros, as curiosidades baseadas em conhecimentos de toponímia⁶⁸⁹ que só alguém familiarizado com a Terra Santa e com a língua hebraica poderia ter.⁶⁹⁰ Isidoro enfatiza muitas curiosidades e detalhes para criar cores mais reais a seu conteúdo. Uma busca de precisão sobre as origens: dos nomes, dos lugares, das pessoas e dos fatos. Oposto e complementando isso, utiliza-se de formas literárias inspiradas em modelos antigos, que permitam a rápida assimilação dos conteúdos: escreve de maneira simples, breve, para permitir a assimilação dos conteúdos e dos valores que tenta transmitir através dos modelos dos personagens bíblicos.⁶⁹¹ Nesta obra vemos com clareza a característica de toda a obra isidoriana: a concisão e a didática. Os livros exegéticos já descritos, e os que descrevemos adiante, se propõem a desenvolver no leitor a compreensão do texto bíblico e a direcioná-lo “a uma percepção mais profunda da Bíblia, em seu sentido espiritual e alegórico”.⁶⁹² Para concluir nossa descrição do *De ortu*, passemos à análise de alguns trechos selecionados que apresentem questões tipológicas. Ao descrever o patriarca Abraão, primeiro iluminado que dialogou com Deus e que concertou o Pacto, faz algumas referências elogiosas e descreve de maneira tipológica seu encontro com Deus: afirma que Abraão “contemplou

⁶⁸⁸ Onomástica é a ciência que investiga a etimologia, as transformações, a classificação dos nomes próprios de pessoas, de lugares e de países. **Enciclopédia Brasileira Mérito**, São Paulo: Mérito, 1958, v. 14, p. 323.

⁶⁸⁹ Toponímia é o estudo da designação dos lugares pelos seus nomes, a origem dos mesmos e a explicação desta denominação. **Enciclopédia Brasileira Mérito**, op. cit., v. 19, p. 490.

⁶⁹⁰ GÓMEZ, op. cit., introd., p. 49. Diz que, além do conhecimento lingüístico de Jerônimo, também se sobressaem “*los referidos a lugares y anotaciones geográficos*”.

⁶⁹¹ FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 315. “*Dans la forme, apparaît la tension typiquement isidorienne entre tendances opposées à la sententia brevis et à une synonymie qui se justifie par l’habitude antique des exercices scolaires de versio, ordonnée ici à la mémorisation*”. GÓMEZ, op. cit., p. 40, concorda: “*El papel asignado a la memoria en la señalización de los fines del De ortu hace adquirir al tratado um carácter educativo y pedagógico. A la finalidad del aprendizaje se ordenan muchos de los recursos formales y estilísticos...*”.

⁶⁹² GÓMEZ, op. cit., p. 40. Citação traduzida do original espanhol.

misticamente a Trindade e chegou a venerar o mistério de sua unidade”.⁶⁹³ O fundamento literal utilizado poderia ser o encontro de Abraão com os três anjos, quando, num versículo, fala da aparição de Deus a Abraão e, em seguida, descreve os três anjos que visitam a Abraão.⁶⁹⁴ O uso do tipo busca provar que desde o início do pacto havia uma crença trinitária e que Abraão era de fato o primeiro cristão.⁶⁹⁵ Assim, Isidoro tenta descaracterizar o direito dos hebreus/judeus herdeiros do pacto e justificar a transmissão do mesmo aos gentios e à Igreja. O seu filho e herdeiro Isaac é comparado a Cristo: o quase sacrifício de Isaac,⁶⁹⁶ na descrição tipológica, se assemelha ao martírio de Jesus: “que por temor de Deus e respeito a seu pai, se aproximou sem resistência ao altar disposto a ser sacrificado e como figura de Cristo não recusou a morte”.⁶⁹⁷ Passando para outra geração, deparamo-nos com o caso dos filhos de Jacob. A descendência de Judá (Iehudá), um dos filhos do patriarca Jacob, segundo o AT, culminou no rei David.⁶⁹⁸ A tradição tratou de construir uma genealogia inserida no passado através de personagens como Tamar, Ruth e Boaz, mas projetada no futuro. Para David e seus sucessores, seria a justificativa de uma continuidade dinástica. Na seqüência do processo histórico, um rei desta dinastia se

⁶⁹³ ISIDORO, **De ortu**, 6, 2 “*Eo summus ut Trinitatem in typo videret et unitatem in mysterio veneraret*”. De acordo a GOMEZ, op. cit., p. 120, nota 22, Isidoro se baseia em Ambrósio de Milão, *De excessu fratris sui Satyr*, 2, 96 que descreve algumas expressões utilizadas por Isidoro: “*Abraham Fidelis Deo... Trinitatem in typo vidit... sed unitatem veneratur*”. O uso da tipologia busca explicar a crença na Trindade através de Abraão, o primeiro hebreu e iniciador do **pacto** que o Cristianismo julga ser continuador. Este tema voltará em outros livros, como descreveremos adiante.

⁶⁹⁴ Gênesis, c. 18, v. 1 e 2.

⁶⁹⁵ O Judaísmo vê o início do monoteísmo em Abrahão e sua descendência. A desmontagem deste modelo é realizada por Isidoro, tentando mostrar as características cristãs dos Patriarcas, de Moisés e dos personagens bíblicos mais famosos. Esta construção se assemelha àquela de Hilário de Poitiers e de Agostinho, por exemplo.

⁶⁹⁶ Gênesis, c. 22.

⁶⁹⁷ ISIDORO, **De ortu**, 7. “*...qui per timorem Dei eo usque detulit honorem parenti, ut ad aram sponte sacrificandus accederet atque in figura Christi mortem non recusaret*”.

⁶⁹⁸ As promessas feitas aos três patriarcas e a sua descendência são repensadas e redimensionadas pelo texto bíblico para abarcar a dinastia de David. Assim, o livro de Ruth mostra o encontro dos bisavôs do rei. E tendo Judá sido a tribo de David, se trata de encontrar na mesma tribo uma justificativa para a escolha do rei por Deus. DONNER, H. **História de Israel** e dos povos vizinhos. São Leopoldo: Sinodal; Vozes, 1997, p. 242. Isidoro, ao desconstruir esta concepção, não nega a sua origem e a sua essência, mas considera que está direcionada para Jesus, descendente de David.

tornaria um libertador do povo e traria o povo de volta do Exílio ou de eventuais castigos modelares que o povo viesse a sofrer.⁶⁹⁹ Os reis hebreus foram singularmente ungidos em cerimônia na qual se aspergia óleo de oliva bento em sua cabeça, e o sacerdote ou profeta o abençoava e rogava a proteção divina sobre o rei eleito por Deus.⁷⁰⁰ O termo em hebraico *Mashiach* ou Messias, que significa ungido⁷⁰¹ se acoplou aos reis e a uma tradição escatológica pela qual, no final dos tempos, Deus enviaria um Libertador e Redentor, anunciado pelo profeta Elias (*Eliahu Hanavi*), que traria uma Idade de Ouro: o Final dos Tempos.⁷⁰² De maneira sucinta explicaremos o sentido de dois trechos do *De ortu* que apresentaremos, na sequência.

No primeiro, o Hispalense fala dos filhos de Jacob e ao chegar a Judá, enfatiza a origem de uma “*linaje de herederos régios*”, falando da dinastia de David e de seus símbolos: o leão de Judá, a direção da guerra e o governo de Israel.⁷⁰³ Em seguida enfatiza que esta continuidade de mando termina com a chegada de Jesus, quando deixa de existir a coroa dinástica para os judeus, ou seja, o exclusivismo, e se cria um universalismo identificado com a Igreja.⁷⁰⁴ Na leitura isidoriana, está implícito que Jesus descende de David e seria o

⁶⁹⁹ CHOURAQUI, A. **Os homens da Bíblia**. S. Paulo: Cia das Letras, 1990, p. 55-57.

⁷⁰⁰ SAMUEL I, c. 10 (unção de Saul) e c. 16 (unção de David).

⁷⁰¹ Messias. Em hebraico, significa ungido; a palavra grega correspondente é *cristos*. Os israelitas ungiam seus reis e, mais tarde, seus sumos sacerdotes. Aos poucos passaram a esperar por alguém, ungido de modo muito especial, que os redimiria: inicialmente um Rei libertador, mas na evolução do conceito, um Redentor. O Cristianismo associa o termo a Jesus Cristo. Apud GRÜEN, W. **Pequeno vocabulário da Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 48. V. também ISIDORO, **Étim.**, L. VII, c. 2, v. 2 diz: “*Es llamado Cristo de crisma, esto es, porque está ungido. Estaba mandado a los judíos que tuvieran óleo sagrado para ungir con él a los que eran llamados al sacerdocio o al reino...*” No v. 6 diz: “*La palabra Mesías es hebrea, y significa lo que la palabra griega Cristo, y la latina unctus, ungido*”.

⁷⁰² CHOURAQUI, op. cit., p. 172. V. também as profecias de Isaías, c. 2 e 11 (entre muitos outros).

⁷⁰³ ISIDORO, **De ortu**, 11.

⁷⁰⁴ ISIDORO, **De ortu**, 11, descreve Judá, a dinastia davídica e culmina com o fim dos reis e a descrição de Cristo: “*cuius quidem imperii non cessavit, quoadusque Christus quase catulus leonis ex germine eius ortus ascenderet atque spes gentium ex viriginali utero coruscaret*”. GÓMEZ, op. cit., p. 130, traduz o trecho assim: “*la herencia de su mando no cesó hasta Cristo, como cachorro de león nacido de su linaje, aparecería y, salido de un vientre virginal, brillara como esperanza para las naciones*”. O termo *catulus leonis* ao ser traduzido como “cachorro de león”, em castelhano, pode causar estranheza. Trata-se de filhote de leão (de

ungido esperado: cessar o reinado após a chegada de Cristo, determina o fim da eleição dos judeus que não seguiram o ungido, o messias enviado.⁷⁰⁵ No final do trecho em que descreve os filhos de Jacob, que de certa forma equivalem às doze tribos,⁷⁰⁶ descreve os patriarcas e os filhos de Jacob dizendo que: “todos estes são os pais dos apóstolos e os príncipes do povo judeu”.⁷⁰⁷ Qual o significado de denominar os filhos de Israel ou Jacob, como pais dos apóstolos? Ao receberem as bênçãos de Jacob, se tornaram herdeiros do Pacto e da promessa feita por Deus aos três primeiros patriarcas. No entender da patrística, e de Isidoro em particular, esta herança passou dos filhos de Israel ou doze tribos para os gentios, ou seja, a Cristandade, simbolizado aqui pelos apóstolos.

Na geração do Êxodo, utilizaremos a biografia do irmão de Moisés, denominado Aarão. De acordo com a tradição judaica, Deus consagrou Aarão e seus descendentes como sacerdotes do Tabernáculo,⁷⁰⁸ e posteriormente do Templo de Jerusalém, que ainda não existia durante o Êxodo, com a função de realizar os sacrifícios e imolações de animais. Isidoro reverencia-o, descrevendo seus feitos e funções e, ao apresentar os sacrifícios, compara-os, dizendo: “pelo oferecimento das vítimas e o sacrifício do sangue, simbolizou a futura paixão de Cristo”.⁷⁰⁹ Aqui o tipo tenta conceituar a diferença entre o AT e o NT, o

acordo ao latim) e também de acordo ao trecho do Livro do Gênesis, c. 49, v. 9, quando Judá é abençoado por seu pai e denominado em hebraico GUR ARIEH = filhote de leão.

⁷⁰⁵ Na apologética anti-judaica contida no *De fide catholica* que analisamos na sequência deste capítulo, vemos como este tema é repetido. Por não aceitar o Cristo, os judeus foram derrotados, tiveram o Templo e a cidade de Jerusalém destruídos e nunca mais tiveram reis.

⁷⁰⁶ Dez filhos compõem dez tribos. Levi não compõe uma tribo, mas José, através de seus filhos Efraim e Manassés, criará duas tribos. Isidoro descreve todos eles no *De ortu*. Frisa o que agora falamos e descreve todos os filhos e os dois netos (filhos de José).

⁷⁰⁷ ISIDORO, *De ortu*, 23, 2. Diz: “*Hii omnes patres apostolorum et principes populi iudaeorum*”.

⁷⁰⁸ Êxodo, c. 29 e 40. Os dois trechos falam da escolha e da hereditariedade do cargo de sacerdote na casa de Aarão. A denominação do sacerdote seria *COHEN* (em hebraico).

⁷⁰⁹ ISIDORO, *De ortu*, 26, 1. Diz: “*Hic per hostiam victimarum et sacrificium sanguinis futuram Christi passionem expressit*”. O uso da expressão *hóstia* como sacrifícios pode ser explicado pelas *Etim.*, L. VI, c.19, v. 33 que define: “*Hostias: con este nombre se llamaban entre los antiguos los sacrificios que se hacian antes de marchar a la guerra*”.

antigo e novo pacto: o sacrifício de animais será um símbolo do pacto antigo, considerado anacrônico pelo NT, pois Jesus substituiu-o pelo seu auto-sacrifício.⁷¹⁰

Salomão, filho e herdeiro de David, sempre foi considerado um grande sábio, autor de livros e dotado de enorme erudição. Isidoro considera, sem descrever suas fontes, que Salomão descobriu a misteriosa união da Igreja e de Cristo.⁷¹¹ A fama de Salomão justifica a escolha. O profeta Elias,⁷¹² considerado o anunciador da vinda do Messias pelos judeus, também é considerado por Isidoro como o anunciador da segunda vinda de Cristo, num árduo e violento conflito de forças entre o Bem e o Mal, descrito assim:

“Depois disto, subiu ao céu em um carro de fogo, para voltar junto com o profeta Malaquias, no final do mundo, antes de Cristo e anunciar a segunda vinda deste, em meio a grandes sinais e prodígios. De maneira que o Anticristo lhe fará guerra, contra ele e quem com ele venha, e os matará e seus cadáveres jazerão nas praças, sem receber sepulturas. Depois ressuscitados pelo Senhor, quebrantarão com grande destroço ao reino do Anticristo. Na seqüência, virá o Senhor e matará com

⁷¹⁰ O Judaísmo tem posições por vezes contraditórias e opostas neste tema. Iochanan ben Zakai, no período de Iavne (final do séc I d.C.), que sucedeu a destruição do Segundo Templo, determinou que em caráter temporário, enquanto não houvesse o Terceiro Templo, que seria reconstruído no tempo messiânico, deveria se substituir os sacrifícios pela hospitalidade e a ajuda ao próximo (*Tzedaká*=justiça social). A Lei Oral reserva longos trechos à descrição dos sacrifícios e os rituais ligados ao Templo, no intuito de preservar estes saberes e rituais para quando fossem restaurados. Portanto, de maneira geral, a ortodoxia judaica pretende até hoje reativar os sacrifícios num futuro Terceiro Templo, fato que é negado pelos judeus religiosos não ortodoxos, na sua maioria.

⁷¹¹ ISIDORO, *De ortu*, 34, 2. Afirma: “*sacramenta Christi et Ecclesiae revelavit*”.

⁷¹² Elias é considerado um dos pouco humanos que se alçou aos céus sem ter morrido, pois subiu num carro de fogo, guiado por um anjo (Reis II, c. 2, v. 11-12). Sua fama é de um justiceiro, corajoso e ousado que enfrentou o rei Acabe e a rainha Jezebel (Reis, I, c. 18-21).

a espada de seus lábios ao Anticristo e aos que o adoraram, e reinará o Senhor com todos seus santos em glória sempiterna”.⁷¹³

Neste trecho, Isidoro descreve o final dos tempos e a vinda de Cristo, sob uma perspectiva judaica tradicional, mas acrescido de detalhes cristãos de sua época. Não esclarece o papel dos judeus no final dos tempos, como define em outras obras. Não descreve o Diabo, nem os judeus, lado a lado, com o Anticristo. Fará isso em obras posteriores, como veremos adiante. O último exemplo retirado do *De ortu* será o profeta Ezequiel, místico e autor de inúmeras profecias messiânicas.⁷¹⁴ No início do livro é denominado “filho do homem”, no intuito de se mostrar frágil e pequeno diante de Deus, que aparece diante dele em todo o seu esplendor.⁷¹⁵ Isidoro entende esta afirmação como um tipo, que descreve dizendo: “chamado de “filho do homem” em prefiguração de Cristo”.⁷¹⁶ Estes exemplos selecionados servem para mostrar detalhes da obra que nos interessam: tipos, uso de personagens do AT em consonância com o NT, e a construção didática e simples de Isidoro.

A outra obra exegética de Isidoro que nos propomos a analisar é “*Allegoriae*” ou Nome da Lei e dos Evangelhos, nos manuscritos medievais.⁷¹⁷ Trata-se de uma coletânea de

⁷¹³ ISIDORO, *De ortu*, 35, 3. Tradução de GÓMEZ, op. cit. , p. 158. Fizemos a versão em português. O trecho original isidoriano diz: “*Post haec ígneo curru in caelum raptus ascendit, venturus iuxta Malachiam prophetam in finem mundi, praecessurus Christum et nuntiarus ultimum eius adventum cum magnis virtutibus prodigiisque signorum, ita ut etiam bellum geret Antichristus adversus eum vel qui cum eo venturus est, et occidet eos, cadavera quoque eorum in plateis insepulta iacebunt./ Dehinc suscitabit Dominum regnum Antichristi plaga magna percutient. Post haec veniet Dominus et interficiet Antichristum gládio oris sui et eos qui adoraverunt eum, et regnabit Dominus cum omnibus sanctis suis in gloria sempiterna*”.

⁷¹⁴ CHOURAQUI, op. cit., p. 250-252.

⁷¹⁵ Ezequiel, c. 2, v. 1.

⁷¹⁶ ISIDORO, *De ortu*, 39. Tradução de GÓMEZ, op. cit. , p. 166. O texto afirma: “*in typo Christi filius homini nuncupatus*”.

⁷¹⁷ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 104. A versão utilizada foi ISIDORO DE SEVILHA, *Allegoriae quaedam sacre scripturae*. IN: MIGNE (ed.) *Patrologia Latina*, t. 83, c. 97-130. Utilizamos como ajuda a

explicações de nomes de personalidades bíblicas, através de citações alegóricas ou simbólicas. Por vezes o Hispalense utiliza-se de etimologias ou outras informações. A obra é dedicada a um certo Orósio, provavelmente um bispo.⁷¹⁸ Está dividida em cerca de duzentos e cinquenta itens arrumados, geralmente por ordem cronológica, descrevendo cerca de duzentos personagens do AT e do NT. Às vezes a ordem se torna confusa por se tratar de tipos: ao falar de um personagem do AT relaciona-o com outro do NT. Isidoro tenta montar um projeto que segue os dois anteriores: alguns autores vêem no *Allegoriae* uma seqüência do *De ortu*, considerando-os um como complemento do outro.⁷¹⁹ Ogara na década de 1930, sugere a relativa unidade entre *Allegoriae* e a obra que a sucede, a *Quaestiones in vetus testamentum*.⁷²⁰ Na *Allegoriae*, convergem tradições exegéticas do mundo greco-romano, judaico e cristão.⁷²¹ É uma obra de fôlego que pretende oferecer um texto de leitura muito didática e clara. No prefácio, declara sua intenção de torná-lo fácil e simples para os leitores; desvelar as realidades cobertas pelas imagens sob o “véu da alegoria”.⁷²² Prosseguindo, no prefácio define suas intenções de fazer tipologia e alegoria cristã, ao dizer que pretende desenvolver em toda plenitude os mistérios das figuras e permitir que se possa distinguir o que vem antes e o que vem depois, numa clara alusão aos

obra: ISIDORO DE SEVILHA, *Allegoriae quaedam sacre scripturae*. IN: MOLINERO, L. **La alegorias de la Sagrada Escritura de S. Isidoro de Sevilla**. Buenos Aires: Cursos de Cultura Catolica, 1936.

⁷¹⁸ Id., Ibid., loc. cit. O autor admite a possibilidade de ter sido dedicado a um bispo denominado Honório e o escriba ter trocado os nomes. FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 324, nota 29, supõe que seja Aurasius, bispo de Toledo.

⁷¹⁹ Id., Ibid., p. 105. Afirma: “...en realidad se la podría considerar una especie de complemento al *De ortu et obitu patrum*, del que repite a veces los nombres aunque en una perspectiva diversa”.

⁷²⁰ OGARA, F. Tipologia bíblica, segun Isidoro. IN: **Miscellanea isidoriana**. Roma: 1936, p. 141.

⁷²¹ FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 315. “...les “*Allegoriae*” portent un nom dans lequel convergent de longues traditions exégétiques, a la fois antiques, juives, et chrétiennes”.

⁷²² ISIDORO, *Alleg.*, praefatio, 1, PL, t. 83, col 97-98. Diz: “*Quoedam notissima nomina legis evangeliorumque, quae sub allegoria imaginarie obtenguntur, et interpretatione aliqua egent, breviter deflorata contraxi celeriter, ut plana atque aperta lectoribus redderem*”. Notamos a ênfase de tornar o texto “*plana atque aperta*” ou seja, fácil e claro. A motivação cristã pode ser percebida no início do texto. FONTAINE, Grammaire, op. cit., p. 315, afirma que no andamento deste trecho se percebem algumas expressões fortemente influenciadas por Cícero.

dois pólos da tipologia.⁷²³ A obra foi elaborada de maneira simples, através de versículos breves que falam dos personagens do AT e do NT. Para analisá-los dentro da nossa proposta de reflexão, faremos uma divisão temática específica que objetiva compreender os elementos do pensamento isidoriano que interessam a nossa pesquisa, presentes na exegese das *Allegoriae*.

O personagem e tema central da obra é **Jesus Cristo**. Isso não surpreende, mas é interessante salientar a diversidade de figuras associadas a Jesus e a maneira com que os personagens são utilizados para desenvolver *typos* que simbolizam Jesus. Alguns exemplos:

1) A traição e a morte de Jesus por “seus irmãos” judeus é associada: a Abel, morto por seu irmão Caim,⁷²⁴ simbolizando os judeus que mataram seu irmão Jesus; José, vendido por seus irmãos aos perseguidores;⁷²⁵ Sansão simboliza Cristo traído pela Sinagoga (Dalila) que crucificou-o no Calvário;⁷²⁶ Jeremias que representou em suas palavras, gestos e sofrimentos a morte e a Paixão de Cristo;⁷²⁷ Jonas que descansou no ventre da baleia, tal

⁷²³ ISIDORO, *Alleg.*, op. cit., loc.cit., afirma que pretende desenvolver em toda plenitude os mistérios das figuras (*nec plenissime figurarum mysteria explicare*) e permitir que se possa distinguir o que vem antes e o que vem depois (...*ut ex dictis quae posita sunt et praecedentia et subsequencia intelligantur*).

⁷²⁴ ISIDORO, *Alleg.*, 5-6, PL t. 83, col. 99 A-100 A. Na nº 5, diz que Abel, pastor de ovelhas, foi imagem de Cristo, verdadeiro e bom pastor; na nº 6, diz que Caim, irmão mais velho que matou Abel, significa o povo antigo que matou Cristo no monte Calvário (*Cain, frater ejus, aetate major, qui eundem Abel occidit in campo, priorem significat populum qui interfecit Christum in Calvariae loco*).

⁷²⁵ ISIDORO, *Alleg.*, 45, PL t. 83, col. 107 A. Diz que José, vendido por seus irmãos (*qui venditus est a fratribus*), simboliza o Redentor entregue às mãos dos perseguidores pelo povo judeu (*Redemptorem nostrum significat a populo judaeorum in manus persequentium traditum...*). Isidoro torna a traição de Judas Iscariotes uma atitude coletiva: Judas, indivíduo, se transforma no povo judeu. Essa atitude não é nova, mas Isidoro repete-a seguidamente.

⁷²⁶ ISIDORO, *Alleg.*, 80-81, PL t. 83, col. 110 C-111 A. Em duas alegorias descreve Sansão e Dalila. O primeiro é comparado ao Salvador, por seus feitos: tirou os gentios do controle do Diabo, enfrentando o leão e que ganhou muitos e aniquilou muitos mais na sua morte. A segunda alegoria é mais significativa já que compara o corte de cabelo de Sansão por Dalila (sinagoga) com a crucificação de Cristo, no Calvário: “*Dalila, quae Samson verticem decalvavit, Synagoga significat, quae Christum in loco Calvariae crucifixit*”. Novamente utiliza um exemplo singular para “coletivizar” a culpa e culpar a Sinagoga pela crucificação.

⁷²⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 108, PL t. 83, col. 114 C. Seguindo a tradicional posição da Patrística, que imputa aos judeus a culpa pela morte de Jesus e pela perseguição e morte de alguns profetas, compara Jeremias com o Salvador, pelos sofrimentos e pelo seu tipo de morte. Diz: “*Jeremias autem in verbis et passionibus suis mortem et passionem figuravit Domini Salvatoris*”.

como Cristo descansou na terra três dias e ressuscitou.⁷²⁸ 2) A associação de personagens que simbolizam Cristo e se casam com a Igreja. Um destes é Jacob, que simboliza Cristo, pois foi perseguido por Esaú simbolizando o povo judeu;⁷²⁹ teve duas esposas; Lia, que simboliza a Sinagoga, enxerga mal, pois tem os olhos do coração enfermos e não enxerga os mistérios, ou seja, os sacramentos de Deus;⁷³⁰ Raquel, de formoso aspecto, é considerada a figura da Igreja, que percebe os mistérios de Cristo.⁷³¹ Moisés é considerado como *typo* de Cristo, por ter livrado o povo de Deus do jugo da servidão “diabólica”, já que o Faraó aparece associado a figura do Diabo. Moisés condena o Diabo à pena eterna.⁷³² Sua irmã, Miriam, é comparada à Sinagoga, pois proferiu palavras agressivas e desrespeitosas contra o Cristo, e se tornou leprosa;⁷³³ já a esposa etíope de Moisés é descrita como *typo* da Igreja que reuniu os gentios e desposou Cristo, mas este foi injuriado pela Sinagoga, enciumada pela união dos mesmos, tendo como resultado a punição da Sinagoga com lepra.⁷³⁴ Outro casal que simboliza a união entre Cristo e a Igreja é o casal primordial: Adão e Eva. Adão foi formado à “imagem de Deus” no sexto dia; assim o filho

⁷²⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 115, PL t. 83, col. 115 A. Diz: “*Jonas Christi mortem figuravit, qui tribus diebus ac noctibus in corde terrae, quae in ventre ceti, quievit*”.

⁷²⁹ ISIDORO, *Alleg.*, 25-26, PL t. 83, col. 105 A. É o povo Judeu, pois é vermelho como o sangue que simboliza a sua perseguição ímpia contra Cristo e contra os profetas, e coberto de pecados (simbolizado por sua penugem espessa). Diz: “*Esaú, hispidus atque rufus, populus est Judaeorum, in Christus et prophetas impia persecutione sanguineus, et indicio pilosae cutis segmine peccatoribus horribilis*”.

⁷³⁰ ISIDORO, *Alleg.*, 28, PL t. 83, col. 105 A. Diz: “*Lia Synagogae figuram habuit, quae infirmis oculis cordis sacramenta Dei speculari non potuit*”.

⁷³¹ ISIDORO, *Alleg.*, 29, PL t. 83, col. 105 A. Diz: “*Rachel vero clara aspectu Ecclesiae typum tenuit, quae contemplationis acie Christi mysteria cernit*”.

⁷³² ISIDORO, *Alleg.*, 59-57, PL t. 83, col. 109 A-108 B. De Moisés diz: “*Moses typum Christi gestavit, qui populum Dei a jugo diabolice servitutis eripuit, et ipsum diabolum in aeterna poena damnavit*”.

⁷³³ ISIDORO, *Alleg.*, 61, PL t. 83, col. 109 A. De Miriam (Maria) irmã de Moisés, Isidoro faz um *typo*, de um fato narrado no livro de Números, c. 12. Miriam profere críticas e maledicências contra Moisés e sua esposa etíope (entenda-se de pele negra). Deus pune Miriam com uma moléstia de pele (espécie de lepra?) que, após as preces e pedidos de Moisés, será curada após um período de quarentena. Isidoro diz de Miriam: “*Maria, soror Moysi, Synagogae speciem praetulit, quae leprosa propter detractionem et murmurationem contra Christum exstitit*”.

⁷³⁴ ISIDORO, *Alleg.*, 62, PL t. 83, col. 109 B. Da esposa etíope, que simboliza a Igreja, diz Isidoro: “*Uxor Moysi aethiopissa, figuravit Ecclesiam ex gentibus Christo conjunctam, cujus ob causam zeli Synagoga obtrectans adversus Christum, illico contagio leprae perfunditur*”.

de Deus, na sexta era da historia universal, se “vestiu” na forma de carne, e assumiu a forma de “servo”, para reformar o homem à semelhança de Deus.⁷³⁵ Eva simboliza a Igreja, numa das descrições de Isidoro: formada misteriosamente da “água” que brotou do Cristo agonizante na cruz, da mesma forma que Eva se originou da costela do homem que dormia.⁷³⁶ É estranho ver que, apesar de toda a misoginia que encontramos na Patrística em relação à figura de Eva e do pecado original, isto fica aqui esquecido e relegado a um plano secundário.

O segundo tema das *Allegoriae* é uma instituição. A **Igreja** é alegorizada em personagens diversos, tanto masculinos quanto femininos, que pelos seus gestos e atos personificam as ações e o poder daquela. Alguns exemplos que selecionamos ajudam-nos a compreender essas associações: Eva, Raquel e a esposa etíope de Moisés já citadas em exemplos anteriores. Alguns dos filhos de Jacob, como Issacar, que “colocou seu ombro para levar a cruz”,⁷³⁷ Zebulun, que vive no mar e supera as ondas e os turbilhões (tentações) desta vida.⁷³⁸

Vejamos alguns exemplos de *typos* femininos. Tamar, que recolheu o anel e o cajado de seu sogro, simboliza o anel da fé e o báculo da cruz e fez merecer de Deus o dom da

⁷³⁵ ISIDORO, *Alleg.*, 3, PL t. 83, col. 99 A. Descreve Adão, de acordo ao texto bíblico, mas sob uma perspectiva milenarista isidoriana: “*Adam figuram Christi gestavit; nam sicut ille sexta die formatus ad imaginem Dei, ita sexta mundi aetate Filius Dei carnis formam induit, hoc est, formam servi accepit, ut reformaret hominem ad similitudinem Dei*”.

⁷³⁶ ISIDORO, *Alleg.*, 4, PL t. 83, col. 99 A. Eva é alegorizada como sendo a Igreja: criada de Cristo que morria na cruz e simbolizada na água do batismo. Diz Isidoro: “*Eva designat Ecclesiam factam per mysterium lavaeri, quae de latere in cruce morientis Christi fluxit, sicut Eva de costa hominis dormientis*”.

⁷³⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 39 PL t. 83, col. 106 B. Utilizando-se do trecho Gênesis, c. 48, v. 14 que simboliza a Issacar como um asno forte que carrega em “seus ombros” pesos e tributos, Isidoro concebe a figura daquele que oferece seu ombro para carregar a cruz: “*Issachar Ecclesiae tenuit typum, quae subjecit humerum suum ad crucis onus portandum*”.

⁷³⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 40, PL t. 83, col. 106 B. Também, utilizando-se do Gênesis, c. 48, v. 13, descreve a tribo de Zebulun que vivia no litoral norte de Israel. Diz: “*Zabulon eamdem significat Ecclesiam, quae secus fluctus hujus vitae inhabitans, omnes tentationes et turbines saeculi portat*”.

concepção em abundância.⁷³⁹ A filha do Faraó, que recolhe Moisés, é a Igreja dos gentios que encontra a Cristo;⁷⁴⁰ Raab, a prostituta de Jericó, é *typo* da Igreja, pois coloca um sinal na sua casa, simbolizando a Paixão do Senhor;⁷⁴¹ Débora, que vence ao general Sisra (*typo* do Diabo), entoando uma canção de glória a Deus;⁷⁴² Jael, que executa cruelmente Sisrá que dorme na sua tenda, cravando uma estaca em sua fronte, simboliza também a Igreja que destrói o Império do demônio através da cruz;⁷⁴³ Ruth, a moabita que desposa Boaz (que simboliza a Cristo), é a estrangeira que simboliza a Igreja que vem dos gentios a Cristo;⁷⁴⁴ Ana (Hana), a esposa de Elcana e mãe de Samuel, antes estéril e depois fecunda por obra divina, simboliza a Igreja de Cristo que inicialmente era estéril entre os gentios e agora se estende pela terra com uma prole de enorme fecundidade;⁷⁴⁵ a rainha de Sabá (Austro) é a

⁷³⁹ ISIDORO, *Alleg.*, 49, PL t. 83, col. 107 B. Uma mulher que luta para poder conceber. Nora de Judá (Iehudá) e esposa de dois de seus filhos (um após a morte do outro), que morrem sem gerar prole (Gênesis, c. 38). Receoso, Judá não quer que depose seu terceiro filho, fazendo valer a lei do levirato. Isidoro considera-a imagem da Igreja: "*Thamar Ecclesiae imaginem gestat, quae Christo per annulum fidei et virgam crucis conceptionem sanctae meruit ubertatis*". Isidoro ignora seu estratagema para obter um filho, o disfarce de prostituta para seduzir seu sogro.

⁷⁴⁰ ISIDORO, *Alleg.*, 58, PL t. 83, col. 109 A. Trecho tradicionalmente conhecido (Êxodo, c. 2). Isidoro possivelmente vê nas águas um símbolo do batismo. Diz: "*Filia Pharaonis, quae Moysen expositum ad ripam fluminis collegit, Ecclesia gentium est, quae Christum ad flumen salutaris lavacri reperit*".

⁷⁴¹ ISIDORO, *Alleg.*, 73, PL t. 83, col. 111 A. Raab a prostituta de Jericó que ajuda os espiões e marca sua casa com a fita escarlate para ter sua família poupada do massacre da população e do anátema, simboliza a Igreja. Diz Isidoro: "*Raab meretrix figuram tenuit Ecclesiae, quae per coccum, id est, per passionis dominicae signum, ab interitu mundi salvatur*".

⁷⁴² ISIDORO, *Alleg.*, 78-77, PL t. 83, col. 111 B. Débora, a juíza e profetiza que luta contra os cananeus comandados pelo general Sisrá (Juízes, c. 4-5). O cananeu é considerado um *typo* do Diabo; já Débora, que o enfrenta, é um *typo* da Igreja que enfrenta o demônio. A alegoria (78) fala de Débora: "*Ipsa quoque Debbora ejusdem Ecclesiae typum portans, devicto in Sisara diabolo, canticum coelestis gloriae proclamatur*".

⁷⁴³ ISIDORO, *Alleg.*, 77, PL t. 83, col. 111 B. Na alegoria (77) temos a descrição de Sisra e de sua morte por Jael (Jael), que crava uma estaca em sua fronte, enquanto estava adormecido: "*Sisara typus diaboli fuit. Jahel autem, quae tempora ejus clavo et malleo transfodit, Ecclesiae typum expressit, quae per vexillum crucis diaboli imperium interfecit*".

⁷⁴⁴ ISIDORO, *Alleg.*, 82-83, PL t. 83, col. 112 A. O livro de Rute tem importância já que, do seu casamento com Boaz, tem origem a casa de David, de onde, de acordo à tradição, sairia o Messias, o Redentor. A escolha do *typo* não é nada casual neste exemplo. Na Alegoria (83) diz de Boaz: "*Booz autem Christum verum Ecclesiae sponsum expressit*". Na (82) fala de Rute, que simboliza a Igreja, esposa de Cristo: "*Ruth alienígena, quae israelitico vito nupsit, Ecclesiam ex gentibus ad Christum venientem ostendit*".

⁷⁴⁵ ISIDORO, *Alleg.*, 84, PL t. 83, col. 112 A. Esta personagem está sendo descrita no início do primeiro livro de Samuel (c. 1 e 2). Tendo dificuldades em engravidar, acaba obtendo ajuda divina e se torna a mãe de Samuel, o último juiz. Isidoro descreve a alegoria sobre Ana, assim: "*Anna, quae fuit sterilis, et postmodum fecunda facta est, Ecclesiam Christi significat, quae prius in gentibus erat sterilis, nunc largiter pollet per universam terram prole numerosae fecunditatis*".

Igreja, que após ouvir a sabedoria de Salomão, simbolizando Cristo, pois fez o Templo na Jerusalém celestial, se congrega para ouvir a palavra de Deus até os confins da terra;⁷⁴⁶ Susana, acusada de adúltera pelos judeus, falsas testemunhas, simboliza a Igreja pura e casta;⁷⁴⁷ Judite e Ester, que castigam os inimigos da fé e livram da morte o povo de Deus, são figuras da Igreja.⁷⁴⁸ Pode-se perceber que há um grande número de mulheres não judias, escolhidas cuidadosamente, para simbolizar a Igreja dos gentios e a universalidade da Igreja católica: Rute, a rainha de Sabá, a filha do Faraó. Mulheres que lutam usando seus saberes e poderes: Débora, Jael, Ester, Judite. Mulheres que usaram seu corpo de maneira não casta e tradicional, tais como Raab e Tamar; mulheres castas (Susana). Todos os modelos e alegorias possíveis para atingir o objetivo de mostrar a universalidade e o poder da Igreja.

O terceiro tema das *Allegoriae* pode ser denominado “**dois povos, duas Leis**”. São inúmeras alegorias que comparam a Lei antiga ou AT com os Evangelhos ou NT, mostrando a superação do primeiro pelo segundo, e enfatizando a continuidade e a previsão do NT no texto do AT. Esse também é um tema repetido em toda a obra isidoriana.

Alguns exemplos podem ser encontrados nos personagens, que descrevemos. As duas esposas de Abraão: Agar, escrava egípcia, simboliza a Lei Antiga, e seu filho Ismael,

⁷⁴⁶ ISIDORO, *Alleg.*, 91-92, PL t. 83, col. 115 A. Salomão, que coordenou a obra de construção do Templo de Jerusalém (Reis I, c. 6), é figura de Cristo que constrói uma casa para Deus na Jerusalém celestial, não com material de construção, mas com seus santos. Assim diz Isidoro: “*Salomon Christi praenuntiat figuram qui aedificavit domum Deo in coelesti Jerusalem, non de lignis et lapidibus, sed de sanctis omnibus*”. A Rainha de Sabá [ou rainha do Sul ou Austro - Reis I, c. 10] seria a Igreja que se congrega para ouvir a palavra de Deus até os confins da terra. Diz sobre a mesma: “*Regina Austri, quae venit ad audiendam sapientiam Salomonis, Ecclesia intelligitur, quae ad verbum Dei ab ultimis finibus terrae congregatur*”.

⁷⁴⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 126, PL t. 83, col. 116 B. Personagem do livro de Daniel, falsamente acusada de adultério, por dois juízes que a desejavam (Daniel, c. 13). Diz dela Isidoro, fazendo uma alegoria com a Igreja e os judeus: “*Susanna figuram Ecclesiae habet, quam testes falsi Judaei, quasi adulteram legis, accusant*”.

⁷⁴⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 126, PL t. 83, col. 116 B. Duas mulheres corajosas e repletas de fé e virtudes são comparadas com a Igreja, pois ambas livraram o povo de Deus, dos inimigos da fé. Diz: “*Judith et Esther typum Ecclesiae gestant, hostes fidei puniunt, ac populum Dei ab interitu erunt*”. O livro de Ester é do cânone hebraico, mas o de Judite é não canônico.

gerado pela carne, simboliza os seguidores do AT; Sara, a esposa livre, simboliza o NT, que através da promessa de Deus gerou Isaac, simbolizando este o povo livre que segue a Igreja, situada na “Jerusalém de cima”.⁷⁴⁹

Outro exemplo pode ser visto nas bênçãos de Manassés e Efraim, os dois filhos de José. Antes de morrer, Jacob abençoa ambos, mas coloca a mão direita sobre o menor e a esquerda sobre o primogênito, invertendo a posição tradicional e fazendo uma bênção mais promissora ao secundogênito. Isidoro repete a interpretação de Agostinho e entende que se trata de duas promessas, uma ao povo antigo, através do primogênito Manassés, outra aos gentios através de Efraim, que simboliza a Igreja e os seguidores do NT.⁷⁵⁰

Eli e Samuel, sacerdotes no Tabernáculo, antes da construção do Templo, são comparados a dois tipos de sacerdotes: Eli é comparado aos antigos, ou seja, aos judaicos, e Samuel aos novos, ou seja, aos da Igreja. Uma comparação entre a Sinagoga e a Igreja, a Antiga e a Nova Lei.⁷⁵¹

As alegorias que descrevem Saul e David se encaixam em alguns de nossos temas. De um determinado ponto de vista, podemos colocá-las neste tema, pois confrontam dois povos, duas leis e duas promessas. Saul, o primeiro rei, ao ser reprovado por Deus, simboliza a repulsa de Deus pelo povo antigo; Saul, abandonado por Deus, fica enciumado e irado com

⁷⁴⁹ ISIDORO, *Alleg.*, 22-23, PL t. 83, col. 104 A. Baseado na Epístola aos Gálatas, c. 4, v. 21-31, onde Paulo alegoriza sobre a Igreja e o NT (Sara e Isaac) e a sinagoga e AT (Agar e Ismael). Isidoro simplifica o discurso de Paulo. Diz Isidoro, na Alegoria (22): “*Duas autem uxores, quas habuit Abraham, id est, liberam et aucillam Apostolus duo esse Testamenta designat*”. Na seguinte (23), diz: “*Isaac et Ismael duos populos ex utroque Testamento procedentes significant*”.

⁷⁵⁰ ISIDORO, *Alleg.*, 47-48, PL t. 83, col. 108 B. O primogênito Manassés (47) simboliza o “povo antigo” (AT): “*Manasses prioris populi figuram gestavit*”. O caçula Efraim (48) simboliza os gentios, antepostos ao povo mais antigo dos judeus: “*Ephraim autem gentium, qui per benedictionem patriarchae praepositus est majori populo Judaeorum*”. A interpretação agostiniana é semelhante: V. AGOSTINHO, *A cidade de Deus*, c. 16, v. 42. V. notas 98 e 99 na introdução.

⁷⁵¹ ISIDORO, *Alleg.*, 85-86, PL t. 83, col. 112 B. O sacerdote Eli (Heli) simboliza o sacerdócio do AT. Diz Isidoro: “*Heli sacerdos reprobatus abjectionem sacerdotii Veteris Testamenti praefiguravit*”. Em Samuel, Isidoro vê os sacerdotes da Igreja, que substituem os antigos: “*Samuel vero, qui reprobato Heli in ministério sacerdotali successit, novi sacerdotii successionem, abjecto veteri sacerdotio, praenuntiavit*”.

David, que simboliza Cristo e o novo pacto; a partir daí, passa a persegui-lo, de acordo ao texto bíblico, onde Saul persegue e tenta matar David.⁷⁵² Essa alegoria simboliza as tensas relações entre os judeus e a Igreja nascente.

O quarto tema que podemos encontrar de maneira ampla e constante no corpo das *Allegoriae* é o dos **judeus** e do **Judaísmo**. Os exemplos são diversificados e utilizam-se de personagens os mais variados: homens e mulheres, judeus e alguns de seus adversários. Alguns já citamos, nos exemplos anteriores, para descrever os dois primeiros temas. É o caso de Caim, Esaú, Manassés, Miriam, Dalila e Saul. Vejamos alguns adicionais. Cam, filho de Noé que zombou de seu pai, que embriagado com a videira se apresentou nu,⁷⁵³ é comparado ao povo judeu que zomba do Cristo encarnado e morto.⁷⁵⁴ Canaan, filho de Cam, simboliza a descendência dos judeus que sofre a pena pela sentença de condenação na Paixão, quando seus pais clamaram: "Seu sangue sobre nós e sobre nossos filhos".⁷⁵⁵ Alguns dos filhos de Jacob são associados aos judeus, como Simão, que simboliza os escribas dos judeus que, em sua sanha mataram aos profetas e cravaram com mais força os pregos em Jesus na cruz;⁷⁵⁶ também Levi é considerado símbolo dos sacerdotes que

⁷⁵² ISIDORO, *Alleg.*, 88-89, PL t. 83, col. 112 B-C. De Saul diz que simboliza a promessa ao povo (reino) judeu e a sua reprovação. E descreve a perseguição que este mesmo povo moveu contra Jesus Cristo, enchendo-se de inveja: "*Saul regni Judaici insinuat repromissionem, vel reprobationem, sive ejusdem populi aemulationem, qui David, id est, Christum injusto odio invidiae conatus et occidere*". De David, diz que é figura do Filho de Deus e Salvador, pois ambos foram perseguidos injustamente e Cristo descende de David. Isidoro descreve assim David: "*Davis filii Dei et Salvatori nostri expressit imaginem, sive quod insectatione Judaeorum injustam persecutionem sustinuit, sive quia Christus ex ejus stirpe carnem assumpsit*".

⁷⁵³ Gênesis, c. 9, v. 22.

⁷⁵⁴ ISIDORO, *Alleg.*, 15, PL t. 83, col. 103 A. Isidoro compara Cam com os judeus, por zombarem de Cristo: "*Cham Judaeos significat, qui Christum incarnatum atque mortuum derident*".

⁷⁵⁵ ISIDORO, *Alleg.*, 16, PL t. 83, col. 103 A. Isidoro compara Canaã com os descendentes dos judeus que condenaram a Cristo: "*Chanaam, filius ejus, qui pro patris delicto maledictione damnatur, posteritatem iudicat Judaeorum, qui in passione Domini damnationis sententiam exceperunt, clamantibus Judaeis: Sanguis ejus super nos, et super filios nostros*". O sangue dele sobre os descendentes.

⁷⁵⁶ ISIDORO, *Alleg.*, 36, PL t. 83, col. 106 A. Isidoro compara-o com os escribas que mataram os profetas e seriam responsáveis pela crucificação de Cristo, numa possível alusão aos sábios fariseus. Diz: "*Simeon scribas designat Judaeorum, qui in furore suo occiderunt prophetas, et in dolore suo suffoderunt fixuris clavorum Christum....*".

crucificaram a Cristo.⁷⁵⁷ Os doze exploradores ou espiões enviados por Josué à terra de Canaã e que voltam com notícias desalentadoras e causam desânimo nas tribos de Israel, que estão diante da missão de conquistar a terra Prometida, são comparados aos escribas e fariseus que distanciaram o povo israelita da verdade e da graça de Cristo.⁷⁵⁸ O grupo de rapazes que ofenderam ao profeta Eliseu e pereceram atacados por dois ursos,⁷⁵⁹ indica o povo judeu, que, agindo de maneira infantil ou segundo as palavras de Isidoro, “*puerili stultitia*”, riram-se de Cristo crucificado no Monte Calvário e morreram despedaçados por dois ursos, ou, como diz o Hispalense, “*duobus ursis*”, Tito e Vespasiano.⁷⁶⁰ O último exemplo deste tema é o rei Osias ou *Uziah*, acometido de lepra por ter queimado incenso no Templo, usurpando a função dos sacerdotes.⁷⁶¹ Isidoro compara Osias com o reino dos judeus, reino que leva a desonra e o mal da perfídia à frente, onde deveria levar o sinal da Cruz.⁷⁶²

O quinto tema é a forte presença do **Diabo** e a presença mais discreta do **Anticristo**, nesta e em outras obras isidorianas. Personagens diversos são descritos como figuras do Diabo. Algumas já referenciamos, é o caso do Faraó e de Sisra. Quase todos são inimigos e

⁷⁵⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 37, PL t. 83, col. 106 A. Isidoro compara-o com os sacerdotes já que da casa de Levi se originaram os sacerdotes Levitas. Coloca-os como responsáveis pela crucificação de Cristo: “*Levi et auctor et figura est principum sacerdotum qui Christum crucifixerunt*”.

⁷⁵⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 70, PL t. 83, col. 110 B. Isidoro compara-os com escribas e fariseus, dizendo: “*Duodecim exploratoresscribarum et pharisaeorum imaginem tenuerunt, qui Israeliticum populum averterunt ne confiderent divinae repromissionis gratiam adipisci posse per Christum*”. Sobre os espiões, V. Números, c. 13.

⁷⁵⁹ Reis II, c. 2, v. 23-25.

⁷⁶⁰ ISIDORO, *Alleg.*, 98, PL t. 83, col. 113 C. Isidoro compara os dois ursos com os generais, mais tarde imperadores de Roma, que cercaram, destruíram e queimaram Jerusalém e o Segundo Templo (70 d.C.): “*Pueri qui insultantes Elisaeo, clamabant: Ascende, calve, ascende calve, et invasi ab urso perierunt, indicant populum Judaeorum, qui puerili stultitia deriserunt Christum in loco Calvariae crucifixum, et capti a duobus ursis, id est, Tito et Vespasiano, interierunt*”.

⁷⁶¹ Crônicas II, c. 26. A função de fazer sacrifícios e oferendas era exclusiva dos sacerdotes descendentes de Aarão, irmão de Moisés, denominados Cohanim.

⁷⁶² ISIDORO, *Alleg.*, 103, PL t. 83, col. 114 A. Isidoro compara o rei que extrapolou suas funções com o reino dos judeus que renegou a Cristo. Diz: “*Ozias rex, qui ob meritum scelerum suorum in fronte contagio leprae perfunditur, regnum indicat Judaeorum, qui dedecus et malum perfidiae in fronte gerunt, ubi crucis signum portare debuerant*”.

opressores do povo hebreu, citados com crítica no AT. São considerados como símbolos do mal, na literatura rabínica, do mesmo modo como Isidoro os qualifica, mas raramente denominados como a personificação do Diabo, pelos sábios judeus. Vejamos alguns dos exemplos. Nimrod, o gigante, é considerado como figura do demônio, pois aspirou com soberba ambição se alçar aos céus e se assemelhar ao Senhor.⁷⁶³ Lavan, o sogro de Jacob, é associado simultaneamente à Lei e ao Diabo, de cujo corpo tomou para si Cristo (Jacob), duas esposas, simbolizando o povo da circuncisão e o povo dos gentios: Lea e Raquel.⁷⁶⁴ Outro exemplo mistura o Diabo, e a Sinagoga à carnalidade, sempre associada aos dois na obra isidoriana. Dina, filha de Jacob, simboliza a Sinagoga, e, por estar imbuída de preocupações mundanas, é corrompida pelo Diabo, simbolizado por Siquém, príncipe da terra, que a violenta.⁷⁶⁵ Outro personagem considerado *typo* do Diabo é um dos mais terríveis inimigos dos antigos hebreus: Amalec. Descrito como um inimigo que se defronta com o povo de Deus e é vencido pelo sinal da cruz.⁷⁶⁶

⁷⁶³ ISIDORO, *Alleg.*, 17, PL t. 83, col. 103 A. Isidoro utiliza-se de fontes que desconhecemos. Na Bíblia há um breve trecho (Gênesis, c. 10, v. 8-12) que fala de Nimrod, como sendo caçador e criador de um reino na Mesopotâmia. Nada diz sobre suas ambições de ser Deus, nem dá detalhes maiores. É possível que Isidoro tenha outras fontes de informação provenientes da mitologia mesopotâmica, já que Nimrod está associado a esta região. Haveria talvez uma relação figurada com a torre de Babel. A alegoria isidoriana é assim descrita: “*Nemrod gigas diaboli typum expressit, qui superbo appetitu culmen divinae cellitudinis appetivit, dicens: Ascendans super altitudinem nubium. et ero similis Altissimo*”.

⁷⁶⁴ ISIDORO, *Alleg.*, 27, PL t. 83, col. 105 A. Isidoro compara Lavan à Lei e ao Diabo, traçando certo paralelo que conecta estes dois elementos: “*Laban legis et diaboli habuit typum, ex cujus corpore assumpsit sibi Christus duas conjuges, plebis scilicet circumcisionis et gentium*”. Sobre Lea e Raquel, veja o tema 1 (Cristo), onde são citadas como esposas do mesmo. V. notas 729 a 731.

⁷⁶⁵ ISIDORO, *Alleg.*, 51, PL t. 83, col. 108 A. Isidoro compara Dina com a Sinagoga, que seria a “alma”, mas por estar “presa” à carnalidade se corrompe. Siquém é considerado o *typo* do Diabo, alegorizando o fato de ser um príncipe “da terra”, no caso da terra de Canaã. Diz: “*Dina filia Jacob, Synagogam vel animam, significat: quam in exterioribus saculi curis repertam Sichem princeps terrae opprimit, id est, diabolus vitio concupiscentiae carnalis corrumpit*”. Sobre Dina e Siquém, vide Gênesis, c. 34.

⁷⁶⁶ ISIDORO, *Alleg.*, 63, PL t. 83, col. 109 B. Diz: “*Amalech designat diaboli figuram, qui obvius Dei populo, per signum crucis evincitur*”. Isidoro deve se basear no trecho da Bíblia que descreve Moisés no alto da colina, com as mãos erguidas abençoando o povo durante a batalha com Amalec: nesta posição a vitória favorece a Israel. Quando Moisés fica exausto e baixa suas mãos, a batalha muda de rumo e fica favorável a Amalec. Por isso dois auxiliares apóiam Moisés, sustentando seus braços. Isidoro vê com clareza neste gesto o sinal da cruz (mãos levantadas= braços estendidos em forma de cruz). O trecho está em Êxodo, c. 17, v. 8-16. A Bíblia assume uma postura bastante radical com Amalec, sugerindo que deva ser exterminado, posição que não se coaduna com a visão humanista de grande parte do texto bíblico. V. Êxodo, c. 17, v. 14;

São considerados como figuras do demônio dois dos reis que se opõem à marcha das doze tribos em direção da terra Prometida: Sehon e Og. Sehon, rei dos amorreus na interpretação etimológica de Isidoro, significa “tentação dos olhos”. Simboliza o Diabo que, com o propósito de nos enganar, se transfigura num anjo de luz.⁷⁶⁷ Já Og, rei de Basan, cujo nome na explicação de Isidoro significa “obstrução”, possivelmente porque não permitiu a passagem das tribos na sua rota para Canaã, simboliza também o demônio que pretende obstruir nossa fé com o obstáculo dos vícios, tentando evitar que tomemos a senda que nos conduz ao reino prometido da vida eterna.⁷⁶⁸

Um exemplo bastante polêmico é o de Urias, o heteu, que servia como mercenário no exército do rei David. Ao sair em campanha militar para punir os amonitas, deixa a sua esposa, Bat Sheva, em Jerusalém. O rei David a cobiça e seduz, mesmo sendo casada, desrespeitando dois dos dez mandamentos. Bat Sheva engravida, e o caso se tornará público. No desenrolar dos fatos, Urias é enviado a um local de alto risco na batalha, onde acaba sendo morto, resolvendo-se o problema.⁷⁶⁹ O profeta Natan, através de uma parábola, induz a David, que sem perceber se autocondena.⁷⁷⁰ Este fato, lido de maneira literal, leva o leitor a considerar David como réu e Urias como vítima. Surpreende-nos a alegoria isidoriana que, na sua simbologia, coloca Urias como o Diabo, casado com a Igreja simbolizada por Bat Sheva. Cristo, simbolizado por David, dela se enamorou, quando se

Deuteronomio, c. 25, v. 17-19. Os sábios e rabinos utilizaram-se de leituras simbólicas para contornar esta contradição, o que mostra que leituras alegóricas não eram exclusividade de exegetas cristãos.

⁷⁶⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 64, PL t. 83, col. 109 B. Diz: “*Sehon quoque, rex Amorrhæorum, qui vertitum in latinum tentatio oculorum, eudem diabolum significat, qui mendacio fallendi sese in angelum lucis transfigurat*”. O trecho bíblico que fala de Sehon está em Números, c. 21, v. 21-32.

⁷⁶⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 64, PL t. 83, col. 109 B. Na sequência de Sehon, diz de Og: “*Ipse est Og, rex Basan, qui interpretatur conclusio, qui intercludere molitur difficultate vitiorum viam fidei nostrae, ne pateat nobis transitus ad regnum promissum vitae aeternae*”. O trecho bíblico que fala de Og está em Números, c. 21, v. 33-35.

⁷⁶⁹ Samuel II, c. 11.

⁷⁷⁰ Samuel II, c. 12.

lavava das manchas do século e se purificava com a água do batismo.⁷⁷¹ O demônio reaparece na figura de Nabucodonosor, agindo como um instrumento de Deus, ao punir os hereges e levá-los ao cativeiro. Por seu erro, são retirados da Igreja (Jerusalém) e levados à Babilônia, ou seja, à confusão da ignorância.⁷⁷² Do NT, vem o outro rei considerado símbolo do Diabo: Herodes. É personagem bastante criticado tanto por judeus quanto por cristãos, sendo comparado com o demônio em virtude da sua ordem de extermínio de crianças, para eliminar o Cristo recém-nascido e que simboliza a perseguição dos mártires cristãos.⁷⁷³

O Anticristo aparece poucas vezes no texto das *Allegoriae*, mas o suficiente para ilustrar a nossa interpretação. Um dos exemplos é Dan, um dos filhos de Jacob tradicionalmente simbolizado por uma cobra.⁷⁷⁴ Dan é descrito por Isidoro como a cobra que pica a pata do cavalo dos que se ufanam das riquezas e delícias deste mundo, ao fazê-los cair com o veneno de sua predicação maligna no erro, na soberba e na tentação.⁷⁷⁵ Outro exemplo do Anticristo é simbolizado por Jeroboão. Este liderou o processo de cisma ou divisão do império de David e Salomão, em dois reinos, Israel e Judá, ficando o primeiro com Jeroboão e o último com o filho e herdeiro de Salomão, Roboão. Na alegoria isidoriana,

⁷⁷¹ ISIDORO, *Alleg.*, 90, PL t. 83, col. 114 C-115 A. Isidoro fala de Urias, dizendo: “*Urias Hethaeus typum diaboli, cujus conjugio prius erat copulata Ecclesia, quam Christus concupivit lavantem a sordibus saeculi semetipsam, et per lavacri undam purificatem*”.

⁷⁷² ISIDORO, *Alleg.*, 127, PL t. 83, col. 116 B. Isidoro coloca uma mistura de alegoria com a presença de Deus na história. Os hereges são aqui criticados de maneira severa e comparados aos que não obedeciam às críticas dos profetas anteriores ao Exílio. Diz: “*Nabuchodonosor rex typus diaboli fuit, qui haereticorum plebem, errores captivitate devictam, de Jerusalem, id est, de Ecclesia in Bayloniam, id est, in ignorantiae confusionem abduxit*”. Babilônia neste exemplo simboliza o caos, já que na Bíblia a Torre de Babel simboliza a confusão (Gênesis, c. 11).

⁷⁷³ ISIDORO, *Alleg.*, 143, PL t. 83, col. 118 A. Diz Isidoro sobre Herodes: “*Herodes qui infantibus necem intulit, diaboli formam expressit, vel gentium, qui, cupientes exstinguere nomen Christi de mundo, in caede martyrium saevierunt*”.

⁷⁷⁴ Gênesis, c. 49, v. 16. Na bênção a seus filhos, Jacob alcunha Dan de cobra, que morde as patas dos cavalos, para que o cavaleiro caia de sua montaria. Sendo a cobra associada pela Patrística, ao pecado original, fica muito próxima do Diabo e do Anticristo.

⁷⁷⁵ ISIDORO, *Alleg.*, 42, PL t. 83, col. 107 A. Diz de Dan: “*Dan Antichristum significat, qui in via vitalis hujus ungulas equi, id est, extrema saeculi supplantare nititur morsu pestiferae praedicationis, ut ejiciat eos qui extolluntur in hujus mundi deliciis et divitiis*”.

ambos são inseridos na divisão causada com a vinda de Cristo, quando alguns judeus acreditaram no Redentor, que nasceu da família de David, e outros seguiram o Anticristo, cujo culto do erro os sujeitou a uma infame servidão.⁷⁷⁶

O sexto e último grupo não chega a definir uma temática comum. Alguns são exemplos que encontramos dispersos no texto e que não conseguimos agrupar, mas afiguram-nos pertinentes à nossa temática. Ilustram a visão isidoriana de maneira exemplar. O primeiro que escolhemos é a presença da Trindade no AT. Essa temática se faz necessária na comprovação da verdade cristã e do fato de que os primitivos hebreus eram de fato cristãos, antes de Cristo. A Trindade aparece na figura dos três anjos que visitam a tenda de Abraão, para anunciar que ele teria um filho com Sara, sua esposa legítima, então considerada estéril e de idade avançada.⁷⁷⁷ O mesmo Abraão simboliza o Deus Pai, já que no episódio do “quase” sacrifício de Isaac entregou o seu filho amado para ser imolado, em prol da salvação da humanidade.⁷⁷⁸ Outro subtema é a heresia. Os hereges eram um sério problema para a unificação da Cristandade, e Isidoro objetiva a unidade. Não é de estranhar que insira em suas alegorias exemplos pedagógicos do que ocorre com os hereges, neste e no outro mundo. Dois exemplos do período dos quarenta anos no deserto ilustram alegoricamente a chaga da heresia. O primeiro é de Datan e Abiron que queriam usurpar o sacerdócio da casa de Aarão, irmão de Moisés. Isidoro simplifica a história, não falando de Korach ou Coré,

⁷⁷⁶ ISIDORO, *Alleg.*, 93, PL t. 83, col. 113 A. Diz Isidoro sobre o cisma de Israel, alegorizando a divisão entre judeus e cristãos: “*Roboam, filius Salomonis, et Jeroboam servus quibus israelin duas partes divisus est, significant divisionem illam in Domini adventu factam, in qua pars credentium ex Judaeis regnat cum Christo, qui est ex David genere ortus; pars vero secuta Antichristum, cujus ad cultum nefandae servitutis errore constricti sunt*”.

⁷⁷⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 21, PL t. 83, col. 104 A. Descreve a aparição dos três anjos como insinuando a Trindade, que se apresentava ao patriarca: “*Tres angeli ad eum venientes divinam historiaem insinuat Trinitatem*”. V. Gênesis, c. 18.

⁷⁷⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 20, PL t. 83, col. 104 A. O conhecido episódio do sacrifício inconcluso de Isaac está em Gênesis, c. 22.

que tem participação importante no episódio,⁷⁷⁹ concluindo com a lição que fica: os que se afastam dos sacerdotes de Cristo, ou seja, a Igreja, se afastando da comunidade cristã, se arruinam.⁷⁸⁰ O outro exemplo também vem do mesmo período, e está simbolizado pelo neto de Aarão, o sacerdote Finéias ou Pinchas. Em contato com mulheres moabitas, alguns hebreus fornicaram e fizeram sacrifícios a um ídolo, tendo levantado a ira divina que puniu o acampamento com uma peste. Finéias agiu com coragem e violência matando um casal que fornicava no meio do acampamento. Isso simboliza, na visão de Isidoro, os santos doutores que ferem com o “punhal espiritual”, tanto os judeus, quanto os hereges, reunidos no abraço da falsa doutrina.⁷⁸¹ O livro de Job oferece um outro exemplo de heresia, na alegoria isidoriana: três amigos que vão consolá-lo, mas que tratam de seduzi-lo ao erro.⁷⁸² O exemplo já citado de Nabucodonosor, que alegoriza o Diabo, também fala da heresia de seu castigo.

Outro subtema a carnalidade, permeia toda a obra isidoriana. Aparece nas *Allegoriae*, em alguns exemplos. Um destes, da mulher de Job que, ao ver sua desgraça, concita-o a maldizer a Deus, simboliza para Isidoro a carnalidade.⁷⁸³

⁷⁷⁹ Números, c. 25. O principal líder revoltoso é Korach (Coré), que objetiva a liderança e que tem como parceiros Datan e Abiron, que querem o sacerdócio. Isidoro enfatiza o aspecto do sacerdócio para direcionar o exemplo alegórico aos hereges.

⁷⁸⁰ ISIDORO, *Alleg.*, 66, PL t. 83, col. 110 A. Lembra que só sob a Igreja de Cristo há a verdade. Diz: “*Dathan et Abiron, et caeteri, qui si Moyse et Aaron segregantes, sacrificium usurpare conati sunt, haereticorum pravitatem designant, et perniciem eorum qui se a sacerdotibus Christi et a societate Ecclesiae dividunt, et sacrificia profana assumunt*”.

⁷⁸¹ ISIDORO, *Alleg.*, 68, PL t. 83, col. 110 A-B. O exemplo de Finéias (Pinchas) é bastante simbólico, já que coloca lado a lado o perigo da heresia que contamina, com o dos judeus, visto que ambos abraçam uma doutrina errada e nociva. Diz Isidoro: “*Phinees, qui Zambri et scortum in adultério conversantes pariter interemit, figuram tenuit sanctorum doctorum, qui Judaeos et haereticos spirituali mucrone in amplexus falsae doctrinae concurrentes feriunt*”.

⁷⁸² ISIDORO, *Alleg.*, 55, PL t. 83, col. 108 B. Diz: “*Tres amici Job typum tenuerunt haereticorum, qui sub specie consolando studium seducendi gerunt*”.

⁷⁸³ ISIDORO, *Alleg.*, 54, PL t. 83, col. 118 B. Da mulher de Job, nos diz Isidoro: “*Uxor ejus, quae eum ad maledicendum provocat, carnalium praevitatem designat*”.

À guisa de conclusões parciais, pode-se dizer que a exegese é um recurso para entender o texto bíblico: a palavra de Deus. Mas se Deus e sua palavra são eternos, onipresentes e onipotentes, o texto bíblico transcende o seu momento de escrita e serve para explicar e entender o presente e prever o futuro. Assim, a leitura patrística, e de maneira específica a leitura isidoriana do texto sagrado, se torna uma referência fundamental para compreender e orientar o mundo presente, o cotidiano, a política e as relações entre os fiéis e com os infiéis e heréticos. Os judeus são muito importantes na exegese pelo fato de terem sido os receptores iniciais das Sagradas Escrituras e, portanto, reivindicam seu direito e sua verdade na interpretação das mesmas. Isidoro trata de negar este pretenso direito à herança sagrada. Trata de criticar os judeus de maneira direta ou indireta em quase todos os temas. Nos itens que delineamos, os judeus são descritos através de seu erro: de sua descrença em Cristo, seu desentendimento da Lei, sua carnalidade, sua aproximação com o Diabo e com o Anticristo. A exegese isidoriana, tal qual a de seus antecessores, dedica enorme atenção ao tema judaico. Esta profunda motivação demonstra a importância dos judeus, na obra pedagógica isidoriana: é preciso provar o seu erro. Isso explica a necessidade de combatê-los e vencê-los usando o texto bíblico, como argumentação. A hegemonia da Igreja e a busca da unidade em torno da mesma tem nos judeus um inimigo singular: acima dos hereges e dos pagãos, são a prova viva da verdade do Cristianismo católico.

A interpretação exegetica atinge, nesta parte de nosso trabalho, a conclusão do nível intermediário, de acordo com o que propusemos no início deste trecho. Resta analisar duas obras do nível superior: a primeira é o “Livro das Sentenças”, obra magna de Isidoro, que solidifica a doutrina cristã e esclarece a concepção isidoriana de Deus, Homem, religião e sociedade; a segunda é a pouco conhecida *De fide catholica*, obra apologética de caráter

polêmico que debate, a partir de uma análise exegética, o confronto da fé católica com sua rival, a ancestral religião judaica.

2.2.3 O Livro das Sentenças

O Livro das Sentenças é a obra maior de Isidoro, ao nosso entender. Ordenado de maneira coerente, trata de iniciar pelo divino e direcionar gradativamente os temas, a partir de Deus em direção ao Homem. O pecado é seu tema central, e a ordenação da sociedade através da lei divina sua intenção central. Apesar de não ser um tratado de exegese, tem, nesta, sua fundamentação contínua e onipresente. Sua fundamentação sempre se inicia num trecho bíblico e na sua análise. Por isso consideramos como uma das obras do terceiro nível.

Sentença é uma forma de sabedoria popular, escrita em uma frase curta e repleta de moralidade.⁷⁸⁴ Nas Etimologias, Isidoro define brevemente o que seria uma Sentença: um aforismo impessoal; se a este aforismo se relaciona uma pessoa, se torna uma “*chria*”⁷⁸⁵. Sendo impessoal, é uma sentença.

Em alguns trechos do livro das Sentenças, Isidoro emprega o termo *Sentença* de três maneiras distintas: a) sentença judicial com a qual se deve penalizar um infrator;⁷⁸⁶ b) uma leitura ou um trecho retirado de um livro;⁷⁸⁷ c) um ensinamento repleto de sabedoria, que

⁷⁸⁴ FERREIRA, A. B. de H. **Minidicionário da língua portuguesa**. 3.ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p. 500.

⁷⁸⁵ ISIDORO, **Etim.**, L. II, c. 21, v.14. Diz: “*Sententia est dictum inpersonale*”.

⁷⁸⁶ Sentencias, L. III, c. 45, v. 2; L III, c 52, v 4. Conforme já referenciado no início deste capítulo utilizamos a edição de ISIDORO DE SEVILHA Los tres libros de las “Sentencias” IN: **Santos padres españoles II**: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz & I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971. Utilizaremos algarismos romanos para diferenciar os três livros e algarismos arábicos para capítulos e versículos. Usaremos nas citações seguintes as abreviações, frisando que a sequência é sempre: Livro (L.), Capítulo (c.), e versículo (v.). Inserimos citações em latim nas notas de rodapé e mantivemos diversas citações em espanhol no corpo do trabalho, considerando a facilidade de compreensão desta língua pelos leitores, conforme sugestão da banca de qualificação.

⁷⁸⁷ ISIDORO, **Sent.**, L. III, c. 14, v 8.

só pode ser atingida pelo que segue o caminho de Deus.⁷⁸⁸ Esta última definição está localizada num capítulo que discute a conversação e o sermão. Isidoro critica a eloquência pura e simples, baseada no saber sem “sentir” que busca a verdade e o auto-elogio do orador: *“Habla juiciosamente por sentencias quien siente la verdadera sabiduría, gustando su eterno sabor. Porque sentencia deriva de sentir. Y por eso, los presuntuosos, que hablan sin humildad, lo hacen basados en sola la ciencia, no en la experiencia vital”*.⁷⁸⁹

Nesse trecho, Isidoro conceitua a necessidade de preencher a retórica com um elemento espiritual que depende, ao mesmo tempo, do saber ou ciência simbolizando a teoria, em conjunto com a vivência ou experiência vital que seria a prática. Segundo Isidoro, tudo isso só poderia ser feito sob a orientação divina. Nos livros II e III das Sentenças, o autor analisa a espiritualidade, refletida sobre as maneiras de se aproximar de Deus através do estudo, da oração, da meditação e das boas ações.⁷⁹⁰ Isidoro utiliza-se de conceitos de movimento, progresso, aproximação e distanciamento de Deus. Aclara que isso não se dá pela aproximação física e sim pelas posturas morais e pela aplicação de bons costumes. Diz: *“No por recorrer las distancias entre los lugares, sino mediante los deseos buenos o malos, nos aproximamos o nos apartamos de Dios...”*⁷⁹¹

A definição de Isidoro também conceitua aquelas que viriam a ser consideradas por seus sucessores como as três vias clássicas de se aproximar de Deus e de seus caminhos: a purgativa, a iluminativa e a unitiva. Isso se pode perceber no texto isidoriano: *“El progreso*

⁷⁸⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 29. Todo o capítulo trata da conversação e de sua importância na transmissão dos valores morais e religiosos.

⁷⁸⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 29, v. 10. *“Recte ex sententia dicitur, qui veram sapientiam gustu interni saporis sentit. A sentiendo enim sententia dicitur. Ac per hoc arrogantes, qui sine humilitate dicunt, de sola scientia dicunt, non de sententia”*.

⁷⁹⁰ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 106. Conforme o autor, o segundo livro apresenta a doutrina da Graça “y el proceso de conversión, tratando del pecado, los vicios y las virtudes”. O terceiro expõe a atitude do cristão diante dos problemas do cotidiano e “de Estado”. Inúmeros aspectos estão contidos nestas duas partes.

⁷⁹¹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 14, v. 1: *“Non per locorum spatia, sed per affectum bonum vel malum itur, receditur a Deo”*.

de cada converso se presenta dividido en tres etapas, a saber: la primera enmendarse del mal; la segunda, practicar el bien; la tercera, conseguir el premio de la obra buena".⁷⁹²

Os caminhos para Deus são difíceis, e os degraus da ascensão são definidos pelo Hispalense. No livro das Sentenças, Isidoro tenta qualificar os níveis ideais da aproximação com Deus, através do estudo e das obras, mas principalmente pelo distanciamento do "século". Pode se afirmar que ele é um dos primeiros a falar de categorias de aproximação com o Divino: os incipientes, os proficientes e os perfeitos.⁷⁹³

Percebe-se que na visão isidoriana o ideal monástico de uma vida contemplativa seria o nível mais elevado. O monge rompe com o mundo e se separa dos negócios mundanos.⁷⁹⁴ As duas etapas iniciais são a preparação para poder se chegar à união com Deus. Após a extirpação do pecado e dos vícios e o distanciamento da vida mundana, se poderia chegar a uma vida contemplativa e ao "*premio de la obra buena*".

A idéia central de toda sua obra é o pecado. O homem pode se fortalecer através da espiritualidade, aproximando-se de Deus, ou se distanciar das virtudes, aproximando-se do pecado, do materialismo e da vida mundana.⁷⁹⁵

A vida humana é o palco da luta das virtudes contra os vícios (*de pugna virtutum adversus vitia*).⁷⁹⁶ Vício seria o termo isidoriano para pecado: os sete pecados capitais são definidos

⁷⁹² ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 7, v. 7, Isidoro afirma: "*Tripertitus describitur esse uniuscuiusque conversi profectus, id est, primus, corrigendi a malo; secundus, faciendi bonum, tertius, consequendi boni operis praemium.*"

⁷⁹³ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 18, v. 35.

⁷⁹⁴ ISIDORO, *Etim.*, L. VII, c. 13, v.1. Isidoro define sucintamente o que é monge. Diz que é um nome de etimologia grega e significa "o que está só" (*eo quod sit singularis*). Assim sendo, a separação do século é condição *sine qua non* do monacato.

⁷⁹⁵ Todo o texto que se segue analisa esta relação entre o mundo material e carnal encontrada na vida mundana e o mundo espiritual que só pode ser realizado na reclusão e no distanciamento do século, da vida.

⁷⁹⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 37. Neste capítulo descreve os intensos confrontos entre as virtudes e os pecados capitais. Nos capítulos que seguem, descreve e analisa cada um dos pecados capitais, seguindo uma ordem e

de maneira um pouco diferente de seus antecessores, mas mantendo a postura tradicional da Patrística: faz de certa maneira uma síntese de diversos Padres da Igreja que o antecederam.⁷⁹⁷ Os vícios se iniciam no distanciamento de Deus. O ser humano deve constantemente lutar contra os vícios ou pecados: arrependendo-se dos erros cometidos, se distanciando dos vícios e se re-aproximando de Deus.⁷⁹⁸ Isidoro desenvolve uma concepção de mundo permeada por uma luta constante do bem contra o mal, da virtude contra o vício, do espiritual contra o material/carnal. Toda a sua compreensão dos fatos, da vida, das relações políticas, do governante ideal, e do sentido da História acaba por refletir esta concepção do combate ao Mal e dos perigos inerentes ao século. Essa é uma constante de sua obra. Pode-se percebê-la nas “Etimologias” e na “História”.⁷⁹⁹ Ainda que isso seja perceptível em toda a sua obra, nas “Sentenças” Isidoro aprofunda e esclarece de maneira detalhada a sua concepção de mundo.

No início do livro I descreve Deus e seus atributos, do primeiro ao sexto capítulo; a seguir relata a Criação do Mundo, do tempo, dos anjos, do homem e do mal até o capítulo treze. No capítulo quatorze analisa Cristo e o Espírito Santo. Daí em diante descreve a Igreja e seu papel na história. Toda a sequência do livro é ordenada no intuito de ensinar e doutrinar

uma classificação própria. A *superbia* (soberba) é considerada o pecado de maior gravidade, pois a partir da soberba ocorre a desobediência a Deus.

⁷⁹⁷ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 106. Segundo o autor o livro primeiro é baseado principalmente em Agostinho e o segundo e terceiro livros em Gregório. Insere-se com clareza na tradição patrística de onde se inspira. Diz: “*Isidoro une y armoniza doctrinas y frases de autores anteriores con el intento de ofrecer una síntesis de la tradición patrística*”. (grifo nosso).

⁷⁹⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 32, v. 1. “*Recendens homo a Deo statim vitiorum traditur potestati, ut dum patitur infesta vitia, revertendo, unde ceciderat respiscat*” Isidoro faz uma alegoria à queda do Homem, no pecado original: o homem que peca e se entrega aos vícios se afasta de Deus. Ao sofrer os efeitos desta “queda”, tende a se arrepender e a buscar o retorno ao “estado do qual havia caído”. Compara o cotidiano humano ao pecado original.

⁷⁹⁹ Faremos uma análise desta obra levantando esta questão e formulando análises que propõem um sentido isidoriano da História, permeado de uma visão teleológica da História. A vida é o palco de combate entre o Bem e o Mal que encaminha a Sétima Era e traz a Redenção. Veja a próxima nota. A leitura isidoriana da História será abordada no próximo capítulo, fazendo a visão global de mundo sob a ótica isidoriana.

na fé verdadeira e combater o mal e o pecado. A Igreja, suas instituições, seus sacramentos são a vanguarda da luta. O homem é descrito como um microcosmo. Isidoro segue uma vertente interpretativa baseada na cultura clássica: o mundo e o homem são duas realidades cósmicas. Abre o capítulo *De Mundo* expondo o princípio geral da relação entre o microcosmo humano e o macrocosmo.⁸⁰⁰ O sentido de tudo que existe parte de Deus, mas está presente no Homem e no Mundo de maneira simultânea:⁸⁰¹ “*El mundo está compuesto de elementos visibles, que por cierto pueden ser investigados. El hombre, en cambio, integrado por un conjunto de elementos, en cierto modo viene a ser en compendio, otro mundo creado*”⁸⁰²

O homem, assim como o mundo, é bom por natureza.⁸⁰³ Contudo, o pecado original causou uma queda, e o tornou suscetível ao pecado. “*A causa del pecado del primer hombre y en castigo del mismo, todos los males juntos cayeran sobre la totalidad del genero humano*”.⁸⁰⁴

Essa condição leva o homem a viver em permanente tensão com Deus e com seus desejos carnaís, sendo tentado pelo Diabo e forçado a viver sua existência terrena como um

⁸⁰⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 8, v. 2. Isidoro conceitua que a **razão de ser do mundo** se examina a partir do homem mesmo. Sendo o homem um ser vivente, tende em direção ao seu fim; assim o Mundo, no passar do tempo, tende a seu fim. Uma clara noção de História, ao nível de Micro e Macrocosmo. Diz: “*Ratio mundi de uno consideranda est homine. Nam sicut per dimensiones aetatum ad finem homo vergit, ita et mundus per hoc quod distenditur tempore, déficit, quia unde homo atque mundus crescere videtur, inde uterque minuitur*”.

⁸⁰¹ Id., *Ibid.*, loc. cit.

⁸⁰² ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 8, v. 1. “*Mundus ex rebus visibilibus, sed tamen investigabilibus constat. Homo autem ex rerum universitate compositus, alter in brevi quodam modo creatus est mundus.*” Aqui Isidoro mostra a forte influência da cultura clássica, ao relacionar o macrocosmo e o microcosmo. Esse tema é largamente analisado na obra de Jacques Fontaine.

⁸⁰³ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 9, v. 6. “*Fecit Deus omnia valde bona. Nihil ergo natura malum...*” Na concepção isidoriana, o mundo foi feito bom, e mesmo o que aparenta ser mal, se usado de maneira adequada, se torna bom. Trata-se de uma obra divina, portanto tudo o que foi divinamente criado seria bom por natureza.

⁸⁰⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 9, v. 8. “*Cuncta mala per peccatum primi hominis pro poena sunt translata in universus genus humanum.*” O pecado original se caracteriza aqui como a origem de todos os males.

verdadeiro castigo, tentando se purificar e se aprimorar.⁸⁰⁵ Tudo o que for prazer carnal é definido como uma armadilha, uma tentação que leva o homem a cair nos braços do diabo.

*“El hombre, a causa del pecado, fue entregado en poder del diablo...”*⁸⁰⁶

Para vencer as tentações do Diabo e da carnalidade, o ser humano deve se elevar aos céus, a Deus.⁸⁰⁷ Isidoro descreve os caminhos que propiciam essa elevação. Acredita que, através da misericórdia divina e por sua graça, complementada pela ação e disposição humana, o fiel poderá superar o pecado.⁸⁰⁸ A ação humana que rechaça o pecado e se distancia dele é denominada por Isidoro pelo termo CONVERSÃO.⁸⁰⁹ Não se trata da conversão do pagão, do judeu ou do herege, mas da conversão do fiel. É o descendente do primeiro homem que trata de restaurar em termos pessoais, o pecado original, se elevando na direção de Deus. No seu entendimento, a validade da conversão é sua continuidade. Trata-se de uma atitude de perseverança, de ação diária, que se inicia e se mantém pelo resto da vida. Isidoro pergunta: *“Por que entonces agrada a Dios nuestra conversión cuando, perseverantes, hasta el fin, dejamos ultimado el bien que comenzamos?”*⁸¹⁰

O livro das Sentenças descreve de maneira extensiva o trabalho da conversão ou autoconversão, uma luta cotidiana, extensa e de difícil execução. Alguns recursos

⁸⁰⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 1-6; L. III, c. 58; L. I, c. 11, v. 7-10. Nestes trechos Isidoro analisa a condição humana diante de Deus, do pecado e do castigo. Enfatiza os castigos divinos, a atuação do Diabo e as maneiras pelas quais se manifestam os castigos através de acontecimentos, doenças e dissabores. No L. III, 58 cuida de explicar os males e dissabores que sofrem os justos. E no trecho do L. I, 11 caracteriza a função e a razão da existência do Diabo.

⁸⁰⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 11, v. 7, diz: *“Homo propter peccatum tunc traditus est diabolo...”*

⁸⁰⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 16, v. 5-7.

⁸⁰⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 27, v. 3; L. II, c. 5, v. 2-5. Aqui Isidoro conceitua e determina a importância da graça e da misericórdia divinas. Na sua compreensão, sem a graça e a misericórdia divina é impossível a salvação do ser humano.

⁸⁰⁹ O significado exato de conversão não está descrito na obra, mas é subentendido pela leitura do texto. Adiante explicamos os aspectos desta conversão que está explicada e desenvolvida nos c. 7-10 do L. II das Sentenças. GARCIA, B. R. *Espiritualidad y “lectio divina” en las “sentencias” de S. Isidoro de Sevilla*, Zamora: s. ed., 1980, p. 60, define a conversão como *“el movimiento que rechaza al pecado y separa de él”*. Admite que se trata de uma obra cotidiana, feita todo o tempo e a cada momento.

⁸¹⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 7, v. 2. *“Tunc enim placet Deo nostra conversio, quando bonum, quod inchoamus, perseveranti fine complemus”*.

espirituais são ressaltados para ajudar o converso. Descreveremos alguns deles, de maneira a compreender um pouco a visão isidoriana.

O primeiro é a compunção ou o pesar de ter cometido pecado ou má ação. Isidoro acrescenta a humildade e a capacidade de se afastar dos desejos carnavais.

Sobre a compunção, afirma: *“La compunción del corazón es el sentimiento de humildad del alma acompañado de lagrimas que brota del recuerdo de los pecados e del temor al juicio”*.⁸¹¹

O segundo é a penitência. Trata-se de uma consciência dos pecados, uma atitude de arrependimento. O justo tem autocrítica, e Isidoro considera este estágio como fundamental para combater o pecado. A penitência exige uma autocrítica severa: *“Cada uno comienza a ser justo, desde el momento en que se constituye en su acusador... Es ya una gran parte de la justicia que el hombre conozca que es malo...”*⁸¹²

O terceiro seria a oração. A oração ajuda a combater o assédio dos vícios e pecados, dos desejos carnavais e das tentações que se insinuam através dos sentidos. A oração é vista como uma defesa, um mecanismo de proteção: *“...aplicarse a la oración cuanta veces le asalta algún vicio, ya que la oración frecuente neutraliza el ataque de éstos”*.⁸¹³

A oração exorciza os demônios, pois invoca a presença do Espírito Santo, que faz as presenças demoníacas se esvaiem.⁸¹⁴ A oração tem enorme importância na concepção isidoriana, e isso se percebe, tanto pelo espaço que lhe dedica, quanto no poder atribuído e

⁸¹¹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 12, v. 1. *“Compunctio cordis est humilitas mentis cum lacrimis, exoriens de recordatione peccati et timore iudicii”*.

⁸¹² ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 12, v. 1-2

⁸¹³ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 7, v. 1 et seq.

⁸¹⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 7, v. 3. *“Quando quisque orat, sanctum ad se spiritum advocat. At ubi venerit, confesti tentamenta daemoniorum quae se mentibus humanis imergunt, praesentiam eius ferre non sustinentes, effugiunt.”*

no significado da oração como elemento purificador do pecado e dos vícios por propiciar a união com Deus, facilitando ao convertido sua aproximação ao Senhor.

O quarto recurso espiritual que percebemos na visão isidoriana é a *Lectio Divina*. Isidoro lhe dedica sete capítulos do livro das “Sentenças”. Trata-se da leitura e da análise dos ensinamentos divinos contidos nas Escrituras. Ainda que a oração supere a leitura (*lectio divina*), esta a complementa “*porque cuando oramos somos nosotros que hablamos con Dios, mas cuando leemos, es Dios quien habla con nosotros*”.⁸¹⁵ A leitura oferece o instrumento para combater o pecado, enfrentar os vícios e se elevar a Deus.

Esses recursos espirituais podem ser usados por todos os fiéis, mas está claro para Isidoro que há sutis diferenças entre os fiéis. Isidoro tenta qualificá-los e defini-los de acordo com gêneros de vida ou categorias. Sendo os fiéis diferentes entre si, terão gêneros de vida e espiritualidade adequados a cada um dos caminhos que levam ao Senhor. Os três gêneros de vida na concepção isidoriana são os monges, os clérigos seculares e os laicos.⁸¹⁶ Todos devem ter como objetivo a purificação da alma para atingir o nível de contemplação. Os monges podem atingir esse nível, desde que “*renunciem devidamente a todo lo suyo*” e busquem “*una vida mas perfecta*” e, para tanto, devem desligar-se de tudo, até de si mesmos.

Aos monges se aplica a idéia de desligamento pleno do “século”, da vida mundana e dos prazeres carnaís: “*Para la perfección no basta que haya renunciado a todos sus bienes, se*

⁸¹⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 8, v. 2. “*Qui vult cum Deo sempre esse, frequenter debet orare, frequenter et legere. Nam cum oramus, cum Deo ipsi loquimur; cum vero legimus, Deus nobiscum loquitur.*”

⁸¹⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 18-22; L. III, c. 15, v. 5; L. II, c. 7, v. 7. Fica subentendida uma hierarquia entre os tipos de fiéis, de acordo a seu distanciamento do “século” (vida secular ou vida mundana), e dos prazeres carnaís. Assim, os monges estão mais perto da contemplação e da espiritualidade; o clero secular está mais próximo do mundo, portanto vem abaixo; e os laicos estão sujeitos às influências do século ou mundo.

*no renuncia también a sí mismo. Mas qué significa negarse a sí mismo sino renunciar a los placeres propios?”*⁸¹⁷

O ideal é desligar-se do mundo, dos bens materiais, dos prazeres carnavais e passar a viver só para Deus. Ou seja, a “*vida activa hace bien uso de los bienes del mundo, mas la contemplativa, renunciando al mundo, se complace en vivir solo para Dios*”.⁸¹⁸

Seguindo essa proposição isidoriana, a razão de ser dos fiéis e principalmente dos clérigos e monges seria o conhecimento de Deus e de sua vontade expressa nas Sagradas Escrituras. No início do livro II, Isidoro define a sabedoria: “*Todo lo que es sabio según Dios es feliz. La vida feliz consiste en conocer la divinidad. El conocimiento de la divinidad da merito a la obra buena, y el merito de la obra buena es premio de la eternidad*”.⁸¹⁹

A leitura das Escrituras (*lectio divina*) seria o diálogo de Deus com os seres humanos. A instrução ou iluminação deve ser direcionada a todos. Como agir de acordo com os desígnios de Deus, sem conhecer sua palavra? Como transmiti-la diante das dificuldades da época e do escasso preparo da maioria dos clérigos na sociedade hispano-goda? Isidoro vivia num período de dificuldades quando o preparo dos doutores, dos clérigos e dos monges era parco ou inexistente. Sua obra, de modo geral, demonstra esta preocupação. Poucos poderiam estudar de maneira profunda, e isso impedia a difusão da Palavra de Deus. As “Sentenças” se encaixam nesta perspectiva de ensinar e preservar o saber e a fé. A preocupação de Isidoro é externada com clareza e veemência. É preciso excluir do sacerdócio os pecadores e iníquos, mas também os despreparados e ignorantes. Os primeiros corrompem os fiéis com sua maldade, e os segundos são incompetentes e inábeis

⁸¹⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 18, v. 2, “*Ad perfectum non sufficit, nisi ut, abnegatis omnibus suis, etiam seipsum quisque abneget; sed quid est seipsum abnegare, nisi voluptatibus propriis renuntiare?...*”

⁸¹⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 15, v. 2. Diz: “*Activa vita mundanis rebus bene utitur, contemplativa vero mundo renuntians, soli Deo vivere delectatur*”

⁸¹⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 1, v. 1. Afirma: “*Omnis qui secundum Deum sapiens beatus est. Beata vita cognitio divinitatis est. Cognitio divinitatis virtus boni operis est. Virtus boni operis fructus aeternitatis est*”.

para cuidar de seu rebanho de fiéis.⁸²⁰ Isidoro considera a ignorância como uma das causas do pecado. A seu ver “*por causa de la ignorancia peco Eva en el paraíso*”.⁸²¹ Se, como dissemos acima, a vida feliz consiste em conhecer Deus, fica implícito que o valor da sabedoria e das obras depende da fé. “*No podemos alcanzar la verdadera felicidad sino mediante la fe*”.⁸²² Isidoro coloca o saber a serviço de Deus, da moral e dos valores cristãos: sem Deus de nada vale o saber. Um saber fora da doutrina e da fé tem valor negativo. A busca de Deus impregna todo saber e é a razão da existência terrena de acordo com Isidoro. Não pode haver saber verdadeiro sem obras de virtude e sem a busca da fé verdadeira. Assim sendo: “*El primer afán de la ciencia consiste en buscar a Dios; luego, la integridad de vida acompañada de obras de virtud...*”.⁸²³

Aquele que se dedica aos negócios e às preocupações terrenas se distancia do saber verdadeiro: “*Nadie recibe con plenitud la sabiduría de Dios, sino aquel que se esfuerza en sustraerse a toda preocupación de los negocios*”.⁸²⁴

A condição *sine qua non* para se aproximar do saber verdadeiro e da conversão plena é o respeito e o temor a Deus. É o ponto de partida para realmente se aproximar de Deus. O temor a Deus é o primeiro degrau, pois leva o fiel a dominar o desejo carnal e material, pelo

⁸²⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 35. Afirma que se um cego orienta outro cego, ambos cairão no abismo.

⁸²¹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 17, v. 3. Qualifica tipos de pecados de acordo com suas razões: ignorância, debilidade (fraqueza), malícia. Eva pecou por ignorância, mas Adão voluntariamente, pois agiu de maneira deliberada e consciente (*sed sciens prudensque peccavit*).

⁸²² ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 2, v. 1. Afirma: “*Non posse ad veram beatitudinem pervenire, nisi per fidem...*” Na edição das “Sentenças” editada pela BAC, por nós utilizada (vide referências), os tradutores (Julio Campos Ruiz e Ismael Roca Melia) traduzem *beatitudinen* como felicidade. Esta seria uma tradução adequada no Latim Clássico. *Beatus* seria alguém feliz. No contexto que analisamos, há uma mudança nesta concepção de felicidade. A verdadeira felicidade poderia ser obtida com o abandono dos bens materiais e com uma vida simples e espiritual. A definição de beatitude, de acordo com o “Aurélio”, seria: 1) Bem-aventurança 2) Gozo de alma dos que se absorvem em contemplações místicas 3) Bem-estar. A segunda se aplica ao nosso trecho.

⁸²³ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 1, v. 3. “*Primum est scientiae stadium quaerere Deum, deinde honestatem vitae cum innocentiae opere.*”

⁸²⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 1, v. 4. “*Nullus sapientiam Dei plene recipit, nisi qui se ab omni abstrahere actionum cura contendit.*”

receio do castigo futuro.⁸²⁵ Em seguida, o convertido pode evoluir e atingir um elevado grau de conhecimento, onde o temor dá lugar ao amor a Deus. Assim sendo: “*Es preciso que todo converso, tras el temor procure elevarse hasta el amor a Dios, como un hijo, e que no este siempre abatido por el temor, cual un siervo*”.⁸²⁶

Isidoro considera que a servidão seria um castigo causado pelo pecado original. Neste trecho, propõe uma definição da condição humana: ser livre seria libertar-se do medo (*timore*) e da repressão. Para sair do estado de servidão e cegueira, um humano deveria elevar seus conhecimentos sobre Deus, estudando e entendendo a Sua palavra. Ao conhecer Deus, o ser humano não precisa do medo e do castigo para temê-lo e respeitá-lo. O conhecimento eleva-o ao nível do amor a Deus. Um nível difícil ou talvez impossível de ser atingido por quem vivia no “século”. O mundo material e carnal era repleto de armadilhas e perigos. Isidoro constrói cuidadosamente as etapas dessa evolução, enumerando as etapas e descrevendo os perigos e as tentações do mundo material, dos desejos carnaís. Os pecados devem ser combatidos com serenidade. O progresso espiritual deve ser atingido através de um método cuidadoso e metuculoso. Isidoro considera que “*primeramente hay de reprimir el mal para luego ejecutar el bien*”.⁸²⁷

A etapa inicial é praticamente uma pré-condição para a etapa seguinte, superior e elevada. Nesta visão, considera Isidoro que “*hay que desarraigar del hombre los vicios y luego implantar las virtudes. Porque la verdad no puede tener cohesión ni estar unida con la mentira...*”.⁸²⁸

⁸²⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 8, v. 3.

⁸²⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 8, v. 4. “*Necesse est omni converse ut post timorem consurgere ad caritatem Dei debeat, quasi filius, nec semper sub timore iaceat, quasi servus.*”

⁸²⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 36, v. 5. “*Prius est cohibendum a malo, deinde exercendum bonum*”.

⁸²⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 36, v. 6. “*Prius vitia exstirpanda sunt in homine, deinde inserendae virtutes. Nam cohaerere et coniungi non potest veritas cum mendacio...*”

O Pecado deve ser identificado, descrito e demarcado de maneira pedagógica. Os limites do bem e do mal, do certo e do errado, são aclarados por Isidoro, para demarcar o que o convertido pode e não pode fazer. Pecar é distanciar-se de Deus. O pecado é como a morte da alma e se assemelha a cair no inferno.⁸²⁹ A incidência no pecado é comparada com uma queda e um distanciamento de Deus.⁸³⁰ Isidoro compara a queda num poço e a reincidência como o fechamento da passagem: “*Cometer el pecado es como caer en un pozo, mas contraer lo costumbre de pecar es como estrechar la boca del pozo a fin de que no pueda salir quien cayo en el*”.⁸³¹

Isidoro dedica longos trechos de sua obra para definir e caracterizar o pecado. A origem do pecado está ligada à concupiscência, fraqueza, ignorância e razões conscientes e intencionais. O processo de criação do pecado passa através do coração e depois se consuma em ações. As motivações seriam quatro: “*...por sugestión demoníaca, por deleite carnal, por consentimiento de la voluntad, por justificación de la soberbia*”.⁸³²

A consumação em ações pecaminosas é feita “*...ora a escondidas, ora em publico; ora por costumbre, ora por desesperanza*”.⁸³³

Na sua descrição e qualificação dos pecados, divide-os em mais leves⁸³⁴ e mais graves;⁸³⁵ públicos e ocultos;⁸³⁶ analisa o costume,⁸³⁷ o afeto⁸³⁸ e a necessidade de pecar⁸³⁹ de muitas pessoas.

⁸²⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 14, v. 2.

⁸³⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 15, v. 1; L. II, c. 23, v. 6; L. II, c. 32, v. 1.

⁸³¹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 23, v. 4. “*Peccatum admittere cadere est in puteum; consuetudinem vero peccandi facere, os putei est angustare, ne is qui cecidit valeat exire*”.

⁸³² ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 17, v. 2. “*...sugessione daemonum, delectatione carnis, consensione mentis, defensione elationis*”.

⁸³³ Id., Ibid. “*...nunc latenter, nunc palam, nunc consuetudine, nunc desperatione*”.

⁸³⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 18, v. 1-6.

⁸³⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 19, v. 1-8

⁸³⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 20, v. 1-5

⁸³⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 23.

⁸³⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 21.

Isidoro era um homem de seu tempo. Separava o espírito do corpo e entendia que os males e as doenças eram causados pelos pecados. Os sentidos do corpo ou carnaís (*sensus carnis*) seriam a porta da doença que se apossa do corpo e da alma.⁸⁴⁰ No entender de Isidoro, a causa de grande parte das doenças seria a partir de deliberação divina.⁸⁴¹ Na sua concepção, o pecado penetra na alma pelos cinco sentidos: audição, olfato, paladar, visão e tato. Usando uma alegoria bíblica baseada em Abdias,⁸⁴² compara a tomada de Jerusalém pelos babilônios, os quais denomina estrangeiros ou *extraños* (em latim *extraneos*), com a tomada do corpo, através de suas portas, ou seja, os sentidos por espíritos inferiores, afirmando que “*sin duda, los extrãnos son los espíritos inmundos, que se introducen en el alma a través de los sentidos carnales como a través de puerta y la escravizan con sus halagos*”.⁸⁴³

O desejo e os prazeres carnaís são aqui comparados a uma posse por espíritos inferiores.

Na sua detalhada descrição dos pecados, sempre os relaciona de alguma maneira com a carnalidade, a soberba, o desejo de poder e com o Diabo. Fala seguidamente dos vícios,⁸⁴⁴ mas não os conceitua com clareza nem os diferencia dos pecados. Em alguns trechos do texto, o vício é considerado como antônimo de virtude.⁸⁴⁵ Diz que: “*Asi, el vicio nace del vicio, como la virtud surge de la virtud*”.⁸⁴⁶

⁸³⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 22.

⁸⁴⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 28.

⁸⁴¹ BASTOS, M. J. da M. **Religião e Hegemonia Aristocrática na Península Ibérica (séc. IV-VIII)**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002 (on line), p. 241.

⁸⁴² Abdias, c. 1, v. 11

⁸⁴³ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 28, v. 2. “*Extraneos quippe immundos esse spiritus, qui tanquam per portas, ita per sensus carnis animam irrepunt, et eam illecebrando devincunt*”.

⁸⁴⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 32.

⁸⁴⁵ Id., Ibid.

⁸⁴⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 33, v. 2. “*Sic vitio vitium gignitur, sicut virtus virtute concipitur*”.

Na sua detalhada explicação, descreve os “sete pecados capitais”, induzindo a pensar, como já afirmamos, que conceitua *vicio* como pecado⁸⁴⁷ e considera a soberba como a origem de todos os *vícios*.⁸⁴⁸

A soberba é considerada como sendo iniciada pelo Diabo. É o principio de todo o pecado, é o pior de todos os vícios. Por ter sido engendrada pelo Diabo,⁸⁴⁹ é considerada “*la madre e reina de los sete vicios capitales*”.⁸⁵⁰ A revolta de Lúcifer contra Deus foi causada pela soberba. Afirma: “*Los soberbios, por su parte, remedan el orgullo del diablo, al que se opone la humildad de Cristo, con la que se abate a los engreídos*”.⁸⁵¹ O gesto de revolta do Diabo contra Deus, é o início da queda dos anjos.⁸⁵²

Isidoro entende ainda que os soberbos são direcionados para outros vícios por disposição de Deus, para que se humilhem e possam se emendar.⁸⁵³

Em seguida, nosso autor passa à luxúria. O primeiro homem, após desobedecer a Deus e ter caído no pecado da soberba, experimentou a paixão carnal.⁸⁵⁴ Isidoro compreende que a luxúria e a soberba estão intimamente ligadas e são o principal instrumento para o Diabo dominar e seduzir os seres humanos, repetindo o que fizera com Adão.⁸⁵⁵ A soberba origina a luxúria, e esta origina a glotonaria ou gula,⁸⁵⁶ e a gula origina a embriaguez.⁸⁵⁷

⁸⁴⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 37, v. 8. Fica claro que *vicio*=pecado, no texto isidoriano.

⁸⁴⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 38.

⁸⁴⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 37, v. 7; L. II, c. 38, v. 6.

⁸⁵⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 37, v. 8. “*Principalium septem vitiorum regina et mater superbia est...*”

⁸⁵¹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 37, v. 7. Neste trecho Isidoro diz: “*Superbiam autem diaboli imitantur superbi, adversus quam opponitur humilitas Christi, qua humiliantur elati*”.

⁸⁵² V. adiante neste mesmo capítulo a descrição isidoriana da revolta e da queda do Diabo.

⁸⁵³ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 1; L. II, c. 38, v. 10-11.

⁸⁵⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 1 et seqs.

⁸⁵⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5, v. 22-30.

⁸⁵⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 42.

⁸⁵⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 43.

Esses perigos são facilmente enfrentados pelos eleitos, os homens santos. Servem para exercitá-los e aprimorá-los. É um treinamento das virtudes e uma prova de força.⁸⁵⁸ Por isso, as artimanhas do Diabo para confundir os homens santos são inúmeras. O Rei das trevas se disfarça sob uma aparência de bondade e finge ser um amigo da luz.⁸⁵⁹

A luxúria, de acordo com Isidoro, deve ser contida no primeiro momento sob a pena do descontrole. O desejo carnal é provocado por um “*Angel de Satanás*” que “*se aloja en los miembros humanos por la fuerza imperiosa del placer*”.⁸⁶⁰ A sexualidade mostra aqui sua face maligna e perigosa. A relação do corpo, do sexo e da carnalidade com Satanás é clara. Isidoro vê na convivência do corpo e do espírito um conflito contínuo.⁸⁶¹

Os pensamentos e os desejos provocados “*por instigación de los demonios*” fazem com que “*el animo se ve impulsado al placer de la fornicación*” e devem ser contidos ante o temor do juízo divino e dos tormentos do fogo eterno.⁸⁶² O descontrole do corpo passa a ser prazeroso, se converte em hábito e se torna difícil de ser sobrepujado.⁸⁶³ Isidoro afirma que “*la fornicación de la carne es un adulterio, la del espíritu es servidumbre de los ídolos*”.⁸⁶⁴

⁸⁵⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5.

⁸⁵⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5, v. 9.

⁸⁶⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 11. Baseado num trecho de S. Paulo, 2 Coríntios, c. 12, v. 7. “*...excitante Satanae angelo...*” “*...qui in membris hominum de necessitate libidinis habitant*”.. Seria um anjo de Satanás que se aloja no corpo humano e que cria o “*stimuli carni*” ou desejo carnal. Está claro aqui que a carnalidade, o desejo sexual, é inspirado por Satanás.

⁸⁶¹ Todos os capítulos que encerram o livro II centram sua análise na relação entre os vícios, os desejos carnaís e as riquezas como obstáculos da aproximação com Deus; L II, 28, as sensações carnaís; 39, a fornicação; 45, a abstinência; 49, a continência; e muitos mais.

⁸⁶² ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 40, v. 23. “*Quando impulsu daemonum mens ad delectationem fornicationis impellitur...*” A luta da castidade e da pureza espiritual contra os desejos carnaís e o demônio fica bem caracterizada.

⁸⁶³ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 14-17.

⁸⁶⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 18. Afirma: “*Fornicatio carnis adulterium est, fornicatio animae servitus idolorum est*”. Isidoro fortalece sua posição utilizando-se de Mateus, c. 5, v. 28, que afirma que aquele que olha para uma mulher e a deseja já cometeu com ela adultério, em seu coração.

O perigo do desejo carnal, na visão isidoriana, é que “*el linaje humana se esclaviza al Diabo por la lujuria, mas que por los restantes vicios*”.⁸⁶⁵ Isidoro faz inúmeros comentários relacionando a fornicação com o Diabo. Salienta que, no juízo divino, a luxúria é mais grave que a soberba.⁸⁶⁶ O motivo disso é que a fornicação é “*causa de impureza de la carne, profana el templo de Dios, y, tomando los miembros de Cristo, los hace miembros de una ramera*”.⁸⁶⁷

Isidoro admite, baseado no seu conhecimento do texto sagrado, que “*la ruína de la fornicacion se evita com el remédio del matrimonio, y es preferible tomar esposa que perderse por el ardor de la lujuria*”.⁸⁶⁸ Evidentemente esse é o caminho para os laicos. Aos clérigos recomenda a abstinência, o jejum e a castidade.⁸⁶⁹

Isidoro também avalia outros pecados: a avareza,⁸⁷⁰ a gula,⁸⁷¹ a embriaguez,⁸⁷² a inveja,⁸⁷³ e o ódio.⁸⁷⁴ A presença do Diabo em alguns deles é destacada por Isidoro. Um exemplo é o trecho em que afirma que “*el envidioso es miembro del diablo, cuja envidia introdujo la muerte en el orbe de la tierra...*”.⁸⁷⁵

⁸⁶⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 21. “*Magis per carnis luxuriam humanum genus subditur diabolo, quam per cetera vitia.*”

⁸⁶⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 38, v. 1.

⁸⁶⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 20. Baseado em trecho de S. Paulo, Coríntios I, c. 6, v. 15. “*Inter cetera septem vitia fornicatio maximi est sceleris, quia per carnis immunditiam templum Dei violat, et tollens membra Christi, facit membra meretricis*”. O conceito desenvolvido é o do fiel como sendo *templum Dei* ou o templo de Deus: ao usar seu corpo de maneira impura e carnal, torna-o contaminado e contagia todos os membros da Igreja.

⁸⁶⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 40, v. 12. Baseado em S. Paulo, Coríntios I, c. 7, v. 9. “*Ruina adulterii excipitur destina matrimonii; melisque est uxorem ducere quam per libidinis ardorem perire*”. Aceitando o matrimônio monogâmico e indissolúvel como a válvula de escape para a sociedade e para a perpetuação da espécie. Isidoro segue a tradição da patrística de condenar a sexualidade mas aceitar o casamento como “mal menor”.

⁸⁶⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 40 (continência); c. 44 (abstinência). Isidoro não concorda com o jejum em maneira muito rigorosa e com a auto-imolação.

⁸⁷⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 41.

⁸⁷¹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 42.

⁸⁷² ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 43.

⁸⁷³ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 25.

⁸⁷⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 27.

⁸⁷⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 25, v. 3. Diz: “*Invidus membrum est diaboli, cuius invidia mors introivit in orbe terrarium...*” Aparentemente, Isidoro se refere à inveja de Caim por Abel, que culminou não apenas na

Isidoro tem uma verdadeira obsessão pelo Diabo. É uma figura onipresente no livro das Sentenças. Dedicar o quinto e o sexto extensos capítulos do livro terceiro a este tema, e seguidamente relaciona algum dos pecados à ação do Diabo. Concebe o Diabo relacionado com o mundo material e carnal; entende que há um conflito entre o Diabo e os convertidos. O mundo é um grande campo de batalha entre as forças do Bem e do mal. O Homem deve se alinhar no lado das forças do Bem e ajudar no combate às forças do mal. Mas quem seria o Diabo, na concepção isidoriana?

Segundo Isidoro, o Diabo foi criado antes dos demais anjos e antes da criação do mundo.⁸⁷⁶ Sua queda ocorreu antes de o homem ser criado,⁸⁷⁷ e o motivo já discutido seria a soberba, por ter desafiado a Deus e até se autoproclamado superior ao Criador.⁸⁷⁸ Isidoro segue a visão da patrística que o antecedeu e repete a tradicional versão da revolta do Diabo: “*Se cree que el diablo cayó del cielo antes que el hombre fuese creado, pues tan pronto como fue criado desfogo su soberbia, y fue precipitado desde el cielo*”.⁸⁷⁹

O problema do gênero humano, na visão isidoriana, é que, ao ser punido por causa do pecado original, foi entregue ao poder do Diabo.⁸⁸⁰ Isso se consuma pela união da alma pura com a carne: uma prisão que leva a alma ao pecado e aos desejos carnis.⁸⁸¹

A partir da queda do homem, o Diabo, tal como uma serpente escorregadia, se infiltra no coração do homem, se ele não resistir à primeira sugestão.⁸⁸² Se as tentações diabólicas não

primeira morte, mas no primeiro homicídio. Assim categoriza a relação da inveja com o demônio, já que é causa de outros pecados, como roubo, homicídios, etc.

⁸⁷⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 10, v. 4-6.

⁸⁷⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 10, v. 7.

⁸⁷⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 10, v. 8-12; L. II, c. 38, v. 6.

⁸⁷⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 10, v. 7. Afirma: “*Prius de caelo cecidissee diabolium (creditur) quam homo conderentur. Nam mox ut factus est, in superbiam erupit, et praecipitatus est de caelo*”.

⁸⁸⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 12, v. 7.

⁸⁸¹ Id., *Ibid.*

⁸⁸² ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5, v. 14. Relaciona o Diabo e a serpente, mas de maneira simbólica: “*Diabolus enim serpens est lubricus, cuius si capiti, id est, primae suggestioni non resistitur, totus in internia cordis, dum non sentitur, illabitur*”. A relação da serpente com o Diabo já é bastante comum e espelha a simbologia

são repelidas, “*se convierten en costumbre, a la postre se acrecientan poderosamente, de tal modo que nunca o con dificultad se vencen*”.⁸⁸³

O fiel é perturbado, na sua oração, pelo Diabo, que lhe traz recordações de fatos temporais para distraí-lo.⁸⁸⁴ Os que agem por ostentação têm suas obras associadas aos demônios.⁸⁸⁵

O Diabo é sedutor e se apresenta aos justos de forma enganosa, como um anjo de luz.⁸⁸⁶ Tenta enganar os justos e os bons, mas Deus ilumina os santos e permite que entendam “*los terminos de una falsa doctrina, de modo que descubran en su interior el fraude diabólico y lo eviten con solitud*”.⁸⁸⁷ Isso claramente se relaciona com as heresias e os judeus que interpretam a palavra de Deus, de uma maneira não aceita pela Igreja. Só os santos conseguem perceber os erros e as tentações diabólicas dos hereges e dos judeus. Os santos são seres dotados de discernimento entre o Bem e o Mal, “*para que el diablo no les engane bajo la apariencia del bien*”.⁸⁸⁸ O Diabo, como Isidoro frisa seguidamente, seduz e corrompe o gênero humano através da soberba e da luxúria.⁸⁸⁹

Na visão isidoriana, o papel do Diabo nos tempos do Anticristo será potencializado. A crueldade do Diabo se acentuará e ele obterá a liberdade. Sua conexão com a sinagoga é salientada quando Isidoro afirma que: “*En los tiempos del Anticristo, la sinagoga ensañara contra la Iglesia más cruelmente de lo que persiguió a los cristianos en la misma venida*

do Gênesis, c. 2-3. O que se desenvolve com os Padres e Isidoro é a imagem de uma serpente que se infiltra no corpo e se embrenha pelas suas entranhas até tomar o coração.

⁸⁸³ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5, c. 15. “...*si non caveantur sed per usum in consuetudinem transeant, in novissimis fortiter convalescent, ita ut aut nunquam aut cum difficultate vincantur.*” Isidoro adverte para o risco de ceder a pequenos impulsos e desejos e não conseguir retomar o controle de seu corpo, possuído pelos desejos carnis, entenda-se: pelo demônio.

⁸⁸⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 7, v. 11

⁸⁸⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 23, v. 9.

⁸⁸⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 3, v. 9.

⁸⁸⁷ Id., *Ibid.* “*Sic et verba fallacis doctrinae Deus sanctos suos facit intelligere, quatenus diabolicum errorem interius cognoscant, ac solliciti caveant.*”

⁸⁸⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5, v. 10. “...*ut inter bonum et malum praediti ratione diiudicent, ne eos diabolus per speciem boni fallat.*”

⁸⁸⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 39, v. 3-5; L. II, c. 39, v. 21.

del Salvador”.⁸⁹⁰ Essa não é uma concepção nova: foi herdada da Patrística que antecedeu a Isidoro.⁸⁹¹

Em seguida descreve a crueldade do Diabo com os mártires e prevê que será “*más cruel en los tiempos del Anticristo, cuando para el colmo há de quedar libre*”.⁸⁹²

A associação do Diabo e do Anticristo com os judeus é bastante clara. Aparece nas Sentenças e torna a aparecer em outras obras, tanto nas de exegese, quanto na *Fide Catholica*,⁸⁹³ que analisaremos na sequência.

Isidoro descreve e conceitua a possibilidade do Diabo de se apossar do coração e até do corpo dos cruéis e maldosos.⁸⁹⁴ Pode se infiltrar no coração dos justos com permissão de Deus, mas apenas para testá-los e fortalecê-los. Considera que nesse caso ele apenas “*entra en el corazón de los santos*”... “*pero no habita en ellos, puesto que no los incorpora a su círculo*”.⁸⁹⁵ Por outro lado, os pecadores e malignos aliados do Diabo são por este tomados. O Diabo “*habita en aquellos que son de su partido, pues ellos constituyen su templo*”.⁸⁹⁶

Para distanciar o Diabo, a arma mais poderosa seria a oração. Através da oração, o fiel invoca a presença do Espírito Santo e consegue enfrentar as tentações diabólicas.⁸⁹⁷

Observamos, portanto, que a vida terrena é compreendida por Isidoro como um campo de batalha entre o Bem e o Mal. Sua terminologia de confronto é variada e diversificada: lutar,

⁸⁹⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 25, v. 6. “*Gravius sub Antichristi temporibus contra Ecclesiam desaeviet Synagoga, quam in ipso adventu Salvatoris Christianos est persecuta.*”

⁸⁹¹ Isidoro é um discípulo e um seguidor respeitoso de seus antecessores, Padres da Igreja. Já mostramos que sua exegese está fortemente marcada pelos seus antecessores.

⁸⁹² ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 25, v. 7. “*...crudelior erit tamen sub Antichristi temporibus, quando etiam erit solvendus*”.

⁸⁹³ As obras exegeticas já analisamos no trecho anterior a este. A *Fide Catholica* analisaremos a seguir.

⁸⁹⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 5, v. 29.

⁸⁹⁵ Id., Ibid. “*Nam et in cordibus sanctorum ingreditur*”... “*sed non habitatis in eis, quia in suo corpore non eos transducit*”. Somente penetra em seus corpos para mal aconselhá-los, mas não habita em seu interior, ou seja, não os possui!

⁸⁹⁶ Id., Ibid. “*Qui vero in corpore eius sunt, ipsos inhabitat, quia ipsi sunt templum eius.*” Repete-se aqui o conceito do corpo sendo o templo. Só que aqui se torna o templo do Diabo.

⁸⁹⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 7, v. 3.

combater (“*est pugnandum*”), reprimir (“*reprimunt*”), apagar, substituir (“*excluduntur*”), extinguir (“*extinguunt*”), termos que descrevem estes conflitos contínuos, cotidianos e onipresentes na vida humana. Essa batalha deverá se estender até a grande batalha final, no fim dos tempos. Não se pode dar trégua ao inimigo.

Esta vida de lutas exige certas estratégias e atitudes. Aprender a utilizar certas armas e técnicas de luta. Tentaremos enumerá-las e explicá-las, mesmo sob o risco de repetição de algumas já descritas ao longo deste trecho.

Começemos pelos castigos de Deus, sob a ótica isidoriana. Os sofrimentos corporais são entendidos como um castigo de Deus; e podem ser compreendidos como parte da vida presente, mesmo apresentando-se em agudo contraste com as promessas de vida futura. Os perversos sofrem por antecipação o castigo futuro.⁸⁹⁸ Por vezes, trata-se de um alerta para nos advertir e controlar⁸⁹⁹ ou até mesmo para nos corrigir e devolver ao bom caminho, nas sendas de Deus.⁹⁰⁰ Assim, o sofrimento terreno, as doenças e as adversidades devem ser vistos como uma purificação desta vida terrena e uma preparação para o porvir. O justo deve suportá-los e aproveitar para se distanciar do mundano e se espiritualizar.⁹⁰¹

Observemos que nessa perspectiva o pensamento isidoriano conecta-se com a questão da Graça divina, temática difícil de explicar e bastante importante na análise da concepção religiosa isidoriana. Vamos tentar entendê-la, mesmo percebendo que Isidoro não a conceitua de forma absoluta. A Graça divina é primordial para toda a ação humana. Neste

⁸⁹⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 2, v. 7.

⁸⁹⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 2, v. 4; L. III, c. 3, v. 2.

⁹⁰⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 2, v. 4; L. III, c. 2, v. 6; L. III, c. 2, v. 10.

⁹⁰¹ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 3.

assunto também, Isidoro recebe influências de Agostinho e Gregório Magno.⁹⁰² Dedicar um capítulo das “Sentenças” ao tema da Graça.⁹⁰³ Na sua concepção, de forte influência agostiniana, coloca a graça e o livre-arbítrio como dois pólos: a Graça depende de Deus, e o livre-arbítrio, da escolha do homem. Considera que o chamado à fé é um dom divino recebido sem que tenhamos feito nada para merecê-lo.⁹⁰⁴ Afirma que: “*El progreso del hombre es un don de Dios. Y nadie puede mejorarse por si mismo, sino con la ayuda de Dios*”.⁹⁰⁵ Através da Graça divina, recebemos do Senhor a oportunidade de sair do pecado.⁹⁰⁶ Depende do homem, através do livre-arbítrio, receber este dom e se manter dentro dos caminhos de Deus.⁹⁰⁷ Isidoro ressalta que a “*muchos se les conceden los dones de Dios, pero no la perseverancia en el don. Donde resulta que algunos tienen los comienzos de una buena conversión, pero acaban con un sinal desdichado*”.⁹⁰⁸

A Graça divina é uma das condições para o progresso espiritual. Dela depende o diálogo com Deus, que na concepção isidoriana pode ser feito através da leitura dos textos sagrados. Nas “Sentenças”, no capítulo oitavo do terceiro livro, como já dissemos, Isidoro desenvolve sua concepção relativa à leitura dos textos sagrados. No décimo enfatiza a necessidade da graça divina para que se possa compreender o texto. A Graça permite que a palavra divina passe pelo ouvido e chegue até o coração.⁹⁰⁹ Quem não estiver iluminado pela Graça divina não entenderá e não fará proveito de sua mensagem. O texto não é

⁹⁰² GARCIA, op. cit., p. 80. Autor afirma que Isidoro, Beda e Gregório Magno são “*los verdaderos maestros de la Edad Media en matéria de la gracia, dentro de la línea de San Agustín*”.

⁹⁰³ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 5.

⁹⁰⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 5, v. 2.

⁹⁰⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 5, v. 3. Diz: “*Profectus hominis donum Dei est. Nec a se potest quisquam, sed a Domino corrigi*”.

⁹⁰⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 5, v. 1.

⁹⁰⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. II, c. 5, v. 14.

⁹⁰⁸ Id., Ibid. Afirma que: “*Plerisque Dei dona dantur, perseverantia vero doni non datur. Et inde est, quod quidam principia habent conversionis bonae, fine vero malo clauduntur*”.

⁹⁰⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 10, v. 1. “*Doctrina sine adiuvante gratia, quamvis infundatur auribus, ad cor nunquam descendit; foris quidem perstrepit, sed interius nil proficit*”.

perceptível por quem não seja agraciado pelo dom da graça. Desta maneira, a graça é a primeira pré-condição à compreensão do texto sagrado. O esforço humano não pode alterar este dom divino: alguns são potencialmente dotados e outros não podem superar a sua impotência: “*Pues asi como Dios ilumina algunos com el fuego de su caridad para que sientan espiritualmente, de la misma manera a otros les deja frios y inactivos para que continuen sin sentido*”.⁹¹⁰ É mais do que óbvio que infiéis, hereges e os judeus especificamente não podem entender o significado do texto sagrado: faltam-lhes a fé verdadeira e a Graça divina.

A segunda pré-condição para a *Lectio Divina* é um complexo de atitudes cristãs que contém a humildade, a fé, o amor à verdade e a consciência da pequenez diante da grandeza de Deus. Os segredos da lei divina “*se descubren a los humildes y a los que se allegan a Dios com rectitud, pero quedan ocultos a los malvados y soberbios*”.⁹¹¹ Os soberbos se incluem num dos pecados mais graves na concepção isidoriana, por isso ainda que sejam eruditos e cultos, dotados de mentes poderosas, a palavra divina “*permanece secreta y oculta en su misterio*”.⁹¹² Ao confrontar a literatura clássica com sua refinada forma e com a habilidade de escrever de seus autores, Isidoro constata a pobreza e a simplicidade do estilo do texto sagrado.⁹¹³ Justifica e enfatiza a diferença entre a forma e o conteúdo: os textos pagãos têm beleza exterior, mas são desprovidos de espiritualidade e da beleza e

⁹¹⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 10, v. 2. “*Sicut enim quosdam flamma caritatis suae Deus illuminat, ut vitaliter sapient, ita quosdam frigidos torpentesque deserit, ut sine sensu persistant.*”

⁹¹¹ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 11, v. 3. “*Divinae legis penetralia humilibus, et bene ad Deum intransibilibus patent; pravis autem atque superbis clauduntur.*”

⁹¹² Id., *Ibid.*, onde diz: “*...in mysterio tamen clausa sunt atque oculta*”.

⁹¹³ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 13, v. 2.

sabedoria interior.⁹¹⁴ Afirma que “*en la lectura no hay que apreciar las palabras, sino la verdad*”.⁹¹⁵

A terceira pré-condição para a leitura correta dos textos sagrados é tomar cuidado com a leitura superficial, materialista e literal. Dentro da interpretação isidoriana, um texto espiritualizado, de criação divina, deve ser lido e entendido de maneira espiritual, alegórica e simbólica. Isidoro considera a leitura material e literal como uma expressão da “carnalidade”. O termo latino é *carnaliter*, que no entendimento de Isidoro fica apenas na letra da Lei, na superfície e na aparência do conteúdo. Afirma: “*No entiende en modo alguno la ley el que recorre materialmente las palabras de la ley, sino aquel que penetra en ella con la visión de la inteligencia espiritual, pues los que atienden a la letra de la ley no pueden investigar sus secretos*”.⁹¹⁶ Essa leitura carnal ou material do texto sagrado seria aquela feita pelos judeus e pelos hereges, não dotados da graça divina e não atuando de acordo aos valores e princípios cristãos.

2.2.4 Fide Catholica: uma obra apologética anti-judaica

A vasta obra isidoriana também contempla uma faceta apologética-polêmica, de relativa importância e que influenciou inúmeros autores cristãos medievais. Dentro delas, há um tratado sobre as heresias (*De haeresibus liber*), que, seguindo o esquema de outras obras do Hispalense, faz um extenso relato das heresias e as cataloga de maneira sistemática. Por diferir em vários aspectos do oitavo livro das Etimologias, que descreve o mesmo tema,

⁹¹⁴ Id., Ibid..

⁹¹⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 13, v. 8. “*In lectione non verba, sed veritas est amanda*”.

⁹¹⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 12, v. 1. “*Nequaquam legem intelligit qui carnaliter verba legis percurrit, sed is qui eam sensu interioris intelligentiae perspicit. Nam qui litteram legis intendunt, eius occulta penetrare non possunt*”. Percebe-se a definição de **carnalidade** como sendo as leituras superficiais, materialistas e literais do texto sagrado. Relaciona-se com o mundanismo e o século.

gera relativa dúvida em alguns pesquisadores, sobre sua autenticidade.⁹¹⁷ Entre as obras polêmicas antijudaicas, a mais famosa e a única reconhecida como autêntica é a “*Fide catholica ex veteri et novo testamento contra iudaeos*”. Há autores que defendem a autenticidade de duas outras obras. No final da década de 1940, se iniciou uma extensa polêmica com diversos artigos a favor e contra a autenticidade do *Líber de variis quaestionibus adversus iudaeos ac ceteros infideles seu quoslibet haereticos*.⁹¹⁸ Inicialmente considerado uma obra isidoriana por Vega e Anspach, foi criticado e apontado por Madoz como sendo de autoria de Felix de Urgel.⁹¹⁹ A opinião de Diaz y Diaz coincide de certa maneira com a de Madoz, mesmo não considerando o texto de autoria de Felix de Urgel.⁹²⁰ Há autores que sequer o citam, não o considerando um texto isidoriano. Lacoma, convencido da autenticidade do mesmo, o considera uma continuação do *Fide catholica*.⁹²¹ Norman Roth concorda com as críticas de Madoz e acrescenta que o valor da obra está no fato de ser uma demonstração de que mesmo cristãos heréticos se alinhavam no campo antijudaico.⁹²² Lacoma cita outra descoberta de Anspach, uma pequena obra inserida na

⁹¹⁷ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 105. “*Tanto el orden como las definiciones (o, en su caso, las etimologías) divergen notablemente de las que leemos en el libro 8 de las Etimologías, por lo que resulta alguna dificultad para aceptar la autenticidad de este tratado*”.

⁹¹⁸ PSEUDO ISIDORO, **Líber de variis quaestionibus adversus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes**, ed. crítica por A.C. Vega et A.E. Anspach, Escorial: s.ed., 1940.

⁹¹⁹ LACOMA, L. C. San Isidoro de Sevilla, um apologista antijudaico. IN: **Isidoriana** Leon: 1961, p. 450-451. Autor aponta diversos artigos desta discussão. Alguns destes são: VEGA, A. C. & ANSPACH, A E., S. **Isidori Hispalensis Episcopi, Líber de variis quaestionibus adversus Iudeos seu ceteros infideles vel plerosque heréticos iudaizantes ex utroque testamento collectus**. Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi, 6-9. Madrid: Typus Augustinianis Monasterii Escorialensis, 1940; MADDOZ, J., Uma obra de Felix de Urgel falsamente adjudicada a San Isidoro de Sevilla. In: **Estúdios Eclesiásticos**, 23, 1949, p. 147-168.

⁹²⁰ DIAZ y DIAZ. De patrística española” IN: **Revista Española de Teología**, 17 (1957), pp. 41-43. O mesmo autor repete esta opinião em outras obras. Uma destas é o **Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum**, op. cit.

⁹²¹ LACOMA, op. cit., p. 450-451. “*Por eso se decidió a escribir un nuevo tratado que bien pudiera considerarse como un segundo libro de la obra precedente (De fide)...*” Se declara convicto da autenticidade da obra.

⁹²² ROTH, op. cit., p. 14. Afirma: “*The chief value of this work lies in its apparent “heterodox” origin as previously mentioned (“Adoptionist” probably), and thus...showing that even the heretics were vigorously anti-Jewish*”.

segunda parte de uma Bíblia, denominada *Isaiae testimonia de Christo Domino sive de nativitate Christi sempiterna ex Patre et temporali ex Matre ex Isaiae testimoniis, liber unus*.⁹²³ Esta obra também não é citada pelos demais autores e optamos por não utilizá-la em nossas análises, por não ser nossa intenção polemizar sobre autenticidade de obras isidorianas ou pseudo-isidorianas. Por isso, centraremos nossas atenções no *De fide catholica* ou simplesmente *De fide*.⁹²⁴ Há consenso sobre a autenticidade desta obra, mesmo entre autores que divergem sobre outros temas. Entre as visões dos autores de obras que tratam do *De fide*, há um divisor de águas bastante visível. Alguns autores espanhóis, geralmente ligados à Igreja Católica e escrevendo ainda no período franquista, adotam uma posição bastante defensiva, apologética e de exaltação de Isidoro. Por outro lado, alguns historiadores judeus ou filossemitas criticam de maneira bastante aguda a obra, vendo nela um alto grau de preconceito e antijudaísmo, mas geralmente não percebendo o contexto da época, na qual a importância da questão religiosa tem dimensões diferentes das dos últimos séculos. Não vêem que Isidoro tinha uma compreensão do mundo e das crenças inserida numa realidade escatológica e messiânica.⁹²⁵ A apologética e a polêmica antijudaica de Isidoro refletem uma concepção de mundo: a crença de um Milênio, de um final dos tempos, onde os judeus seriam o empecilho para a “volta de Cristo”. Passemos à análise pormenorizada do *De fide*.

⁹²³ LACOMA, op. cit., p. 446. Encontrada na Biblioteca da Academia Real de História de Madrid e denominada pelo autor como Bíblia Emiliana. No dizer de Lacoma, há enormes semelhanças com o *De fide* até o ponto “*que se podría pensar que se trataba de un resumen de la obra hecha por un autor posterior*”.

⁹²⁴ ISIDORO DE SEVILHA, *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, col. 449-538. Atenção: todas as citações da obra serão resumidas daqui para frente como: ISIDORO, **De fide**, op. cit.

⁹²⁵ Em toda a obra Isidoro tenta provar os erros do Judaísmo e a verdade do Cristianismo e encaminhar o processo de conclusão da sexta era, que afirma não saber até quando durará. (v. Etimologias, L. V, c. 39, v. 42). “*Residuum sextae aetatis tempus Deo soli est cognitum*”. Este tema analisaremos adiante.

A primeira questão que devemos levantar é para que público foi direcionado preferencialmente e por que foi escrito. Lacombe considera que as obras apologéticas teriam um endereço amplo, mas enfatiza que, mais que aos próprios judeus, deveriam ser direcionadas aos sacerdotes e bispos envolvidos em sua catequese.⁹²⁶ Hernández entende que a raiz do surgimento destas obras estava no conflito ideológico entre judeus e cristãos e, mesmo sem resquícios documentais de obras judaicas, podemos acreditar que seguramente os judeus polemizavam com os cristãos.⁹²⁷ Conflitos anteriores como os ocorridos em Minorca atestam tal confrontação.⁹²⁸ Alguns autores afirmam que os padres da Igreja estariam combatendo um movimento judaico proselitista de enorme perigo para a manutenção do Cristianismo na *Hispania*.⁹²⁹ Outros autores consideram esta hipótese exagerada, pois, após a legislação teodosiana, preservada em boa parte pelas monarquias romano-germânicas, os judeus perderam a iniciativa do proselitismo, salvo com seus escravos.⁹³⁰ O perigo poderia ser ou não real, e este pode ser o pretexto encontrado pela

⁹²⁶ Id., Ibid., p. 447.

⁹²⁷ HERNÁNDEZ, R. El problema de los judíos en los PP. Visigodos. In: **La Patrologia toledana visigoda**: XXVII Semana Española de Teología (1967). Madrid: C.S.I.C., 1970, p. 99-120. Acredita que a repressão antijudaica ocorrida no século VII extinguiu todos os sinais de uma literatura apologética judaica.

⁹²⁸ GONZALEZ-SALINERO, **La conversiones**, op. cit., introducción, p. 11, aonde cita alguns outros casos como em Clermont (merovíngios), de bispos no sul da Itália (contidos por Gregório Magno) e dos imperadores orientais como Justiniano, Maurício e Focas em contextos específicos.

⁹²⁹ HERNÁNDEZ, op. cit., p. 100. Diz: “*Uno fue sin duda su proselitismo, con frecuencia acompañado de la fuerza* (grifo meu) *entre esclavos y personas sometidas a su mando*”. Acrescenta: “*la burla que hacían los hebreos del culto y de la fe de los católicos*”. Na p. 101, enfatiza: “*Lo peligro de los judaizantes, de los que pretendían una vía media, asumiendo lo que juzgaban más notable de cada religión...*” Abaixo enfatiza: “*los controversistas judíos, tan ansiosos de lograr conversiones al judaísmo, como los católicos a la religión cristiana, recurrían muchas veces a poner en ridículo a Cristo y a la Iglesia...*” Resumindo: uma justificativa de legítima defesa, dos apologistas cristãos ao perigo judaico. ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 289-316, afirma na p. 302 que alguns autores espanhóis justificam a atitude de Isidoro e do clero hispano-visigodo em razão do “*prosélytisme soi-disant pratiqué par les Juifs, leur dérision du christianisme, leur pratique du commerce d’esclaves chrétiens et la gravité du péril judaïsant pour la victoire définitive du catholicisme en Espagne, sans oublier la nécessité de réaliser l’unité politique et religieuse.....*”. Albert refuta tais argumentos (v. nota seguinte).

⁹³⁰ ALBERT, *De fide*, op. cit., loc. cit, diz que: “*Le zèle missionnaire juif avait déjà perdu le plus fort de son intensité bien avant le VII^e siècle*”. A autora frisa que há diferença entre o proselitismo no seio de populações gentis e a existência de grupos de judaizantes, que, sendo cristãos praticavam costumes judaicos. Analisamos o tema da conversão dos escravos em artigo de nossa autoria, já referenciado, na Revista História: Questões e Debates.

historiografia eclesiástica para justificar as ações de conversão obrigatória da minoria judaica. De nossa parte, acreditamos que os apologistas e o clero anteriores e contemporâneos a Isidoro realmente “se sentiam dentro de um conflito”.⁹³¹ A possibilidade de discussão entre o clero hispano-visigodo e os judeus é analisada por Roth. No seu entendimento, pelo menos algumas opiniões judaicas estão contidas no texto de Isidoro, que caracterizam algum tipo de contato, mesmo que superficial.⁹³² O próprio Isidoro dá poucas informações diretas sobre o assunto: em apenas um local de suas outras obras, comenta sobre uma polêmica tida com os judeus. Trata-se de um trecho do *Quaestiones in Vetus Testamentum*, onde faz uma alusão discreta a uma discussão tida com judeus.⁹³³ Os argumentos judaicos que ele supostamente contesta são semelhantes aos que eram propagados pelos judeus, nessa época, na opinião de Diaz y Diaz.⁹³⁴ Em outra vertente, encontramos o trabalho, já citado, de Albert, que, analisando o *De fide* e o contexto da sua época, conclui com bastante evidência que a obra foi mais direcionada para o clero do que para os judeus. Apoiada no conjunto da obra isidoriana compreende, tal como Fontaine, que Isidoro tem como uma de suas preocupações a educação dos clérigos, tanto seculares quanto regulares.⁹³⁵ Como já frisamos em nossa análise das Sentenças e na introdução deste

⁹³¹ Essa opinião se fundamenta na linguagem agressiva e que seguidamente associa os judeus ao Diabo e ao Anticristo, que descreveremos na seqüência. É correto que poderia ser uma estratégia de propaganda.

⁹³² ROTH, op. cit., p. 14. Diz: “... Isidore may have had some actual discussions with Jews, since some of the “Jewish replies” which he puts into the text reflect, in fact, actual Jewish interpretation of the Bible”.

⁹³³ ISIDORO, *Quaestiones in Vetus Testamentum*, IN Genesin, op. cit., c. 6, v. 6, col. 224 B. O texto é um diálogo sobre Caim: “Ubi sit frater ejus. Usque nunc quid nobis respondeant Judaei cume os sanctarum Scripturarum você interrogamus de Christo? Illi nescire se Christum respondet. Fallax enim Cain ignoratio Judaeorum est falsa negotio”.

⁹³⁴ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 107. Diz: “Discute argumentos anticristianos que habian sido puestos recientemente en circulación por los judíos, como el de la continuidad de la realeza en el pueblo elegido, y afronta además el problema de la existencia y el valor probatorio del milagro e incluso el problema trinitário, en el que se muestra cauto”.

⁹³⁵ ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 289-316. Em alguns trechos enfatiza a razão de ser da obra: p. 313: “...Le Sévillan ne se lasse jamais de répéter as prèoccupation de l’instruction du clergé”. Adiante afirma: “Le Fide Catholica fait partie des manuels d’instructions isidoriens destines à l’instruction des gens d’Église”.

capítulo, esta preocupação perpassa toda obra isidoriana⁹³⁶ e espelha a realidade tardo-antiga na *Hispania* e no Ocidente europeu. A autora não nega a função apologética e missionária da obra: os judeus deveriam ser convertidos. O problema é que isso deveria ser feito pelo clero, e para tanto um manual seria necessário.

O *De fide* é uma obra de apologética e polêmica, mas também pode ser caracterizado como uma obra de exegese, pois segue o estilo isidoriano, visto nas obras exegéticas: quase todas as fundamentações de Isidoro para demonstrar a verdade da fé cristã, os erros e o anacronismo do Judaísmo, são feitas através do texto e da argumentação bíblica sempre por meio de uma leitura alegórica.⁹³⁷ Algumas questões surgem: quando foi escrita a obra e por que haveria necessidade de educar o clero? A opinião mais aceita até nossos dias ainda se fundamenta num artigo escrito na década de 1930, sugerindo que a obra teria sido escrita no reinado de Sisebuto, entre os anos de 615 e 618.⁹³⁸ Esta cronologia foi proposta com base na *Renotatio Isidori* de Bráulio. Caso aceita, pode servir como uma das razões para a redação da obra: um período de confronto mais intenso entre os judeus convertidos e o clero. As conversões de Sisebuto teriam sido feitas à revelia e contra a vontade de Isidoro? Esta impressão não é tão convincente quanto parece. Para alguns autores, como Diaz y Diaz, urgia preparar o clero para tão difícil missão: assim, a razão de ser da obra apologética seria fornecer argumentos para o clero na continuidade da conversão iniciada por Sisebuto.⁹³⁹ Havia outras razões e motivações, que analisamos no primeiro capítulo e

⁹³⁶ Em várias citações anteriores e em algumas posteriores, frisamos esta intenção. V. início deste capítulo no trecho 2.1.

⁹³⁷ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 107. Afirma: “*Muestra el empeño de Isidoro em utilizar pasajes bíblicos em su apoyo, adquiriendo de esta manera a menudo tonos exegéticos*”.

⁹³⁸ ALDAMA, op. cit., p. 87. Autor afirma que: “*Así el “Contra Iudaeos” tiene que ser de hacia 615-618 también; dato que coincide bien con el movimiento de conversiones promovido por Sisebuto entre los judíos al principio de su reinado, es decir en 612-614, y corregido en sus métodos por S. Isidoro*”.

⁹³⁹ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 107. Autor propõe como finalidade da obra oferecer “*complemento doctrinal y de soporte dialéctico para justificar las leyes antisemitas de Sisebuto y atenuar las reacciones*”. O

voltaremos a fazer no próximo capítulo: a tomada de Jerusalém pelos persas (615); a presença bizantina no sul da Península Ibérica; a busca de uma unidade ibérica sob um reinado hispano-visigodo cristão, excluindo os não cristãos e as “potências estrangeiras”: francos e bizantinos.

E quais seriam as fontes da obra isidoriana? Sabemos que Isidoro produzia seus textos excertos de obras de outros autores da patrística, e geralmente podemos identificá-los no texto.⁹⁴⁰ Como nas obras de exegese, a influência de Agostinho e Jerônimo se faz presente nesta obra, mas aqui dois autores menos presentes nas obras isidorianas são citados como referências importantes ao *De fide*: Cipriano de Cartago, (“*Testimonia*”, que possui certas semelhanças com o “*De fide*”) ⁹⁴¹ e o polemista Tertuliano.⁹⁴²

Entre os autores que geralmente influenciaram a obra de Isidoro, temos Agostinho, que está presente em quase toda a obra isidoriana. Este fez severas críticas aos judeus, mas sua luta direta foi contra os pagãos e os donatistas.⁹⁴³ Nunca confundiu hereges e judeus e nunca exerceu ou instruiu ações violentas contra os judeus: fez isso contra os donatistas, criando um modelo que serviria para certos tipos de violência contra o “outro”.⁹⁴⁴ Jerônimo foi uma personalidade polêmica: era profundo conhecedor da língua hebraica,⁹⁴⁵ sabia latim e

autor oferece aqui uma posição de cooperação e atuação direta de Isidoro junto a Sisebuto, no projeto das conversões.

⁹⁴⁰ LACOMA, op. cit., p. 454, cita os mesmos autores citados no prefácio do *Quaestiones*, a saber: Orígenes, Victorino, Ambrósio, Jerônimo, Agostinho, Fulgêncio, Cassiano e Gregório Magno.

⁹⁴¹ ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 306-307. A dedicatória a sua irmã Florentina insere reflexões muito semelhantes ao texto de Cipriano. No geral, o que difere é que Cipriano enfatiza sua argumentação no NT e Isidoro no AT, em especial nos Profetas. Cipriano pretende reforçar a fé de seus irmãos cristãos; Isidoro também, mas trata de provar a ignorância e a cegueira dos judeus.

⁹⁴² ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 300. Afirma: “*L’anti-judaïsme d’Isidore de Séville, qui est la continuation ininterrompue de la tradition anti-judaïque patristique, a été alimentée par la lecture de Tertullien, Jérôme et Augustin...*” A autora enfatiza que, diferentemente de seus antecessores e modelos, Isidoro concentra todo o poder de sua apologética em uma única direção: os judeus e o Judaísmo.

⁹⁴³ PARKES, J., *The conflict*, op. cit., p. 171, 202; FLANNERY, op. cit., p.68-70. O modelo do uso de violência seria denominado “*compelle intrare*”.

⁹⁴⁴ PARKES, J., *The conflict*, op. cit., p. 202; FRANZEN, op. cit., 102-104.

⁹⁴⁵ PARKES, J, *Ibid*, p. 117. Foi discípulo de sábios judeus que o ensinaram a ler a Escrituras.

grego. Podia traduzir e discutir o texto bíblico sem dificuldade. Na opinião de Albert, sua crítica antijudaica é cáustica, agressiva e rude,⁹⁴⁶ mas fundamentada num conhecimento sólido. Seu saber do texto sagrado e da língua hebraica era profundo e dirigido para criticar o pensamento judaico.⁹⁴⁷

E, quanto a Isidoro, tinha conhecimentos de hebraico? Conhecia os judeus e suas crenças? As opiniões divergem, mas em essência não se distanciam muito. Lacoma sugere que Isidoro sabia pouco hebraico, que usou pouco a língua hebraica e que desconhecia o Talmud.⁹⁴⁸ Roth fundamenta sua opinião em um autor espanhol, da primeira metade do século XX, para concluir que sabia hebraico elementar e rudimentos de grego.⁹⁴⁹ Albert é mais incisiva em suas conclusões, mas oferece provas de suas convicções. Afirma que Isidoro não sabia hebraico, e isso não é um caso isolado, pois na sua opinião os Padres latinos, com exceção de Jerônimo, pouco ou nada sabiam de hebraico.⁹⁵⁰ Apesar do conhecimento dos autores gregos patrísticos na *Hispania*, Albert sustenta os modestos conhecimentos da língua grega pelo Hispalense. A fonte de análise etimológica de palavras hebraicas na obra isidoriana provém, na sua opinião, na maior parte, de Jerônimo.⁹⁵¹ Fica-

⁹⁴⁶ ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 301. Diz: “*Les termes désobligeants y sont nombreux et il attribue aux Juifs des traditions repugnantes*”. Algumas de suas afirmações já citamos em trecho anterior deste trabalho.

⁹⁴⁷ Id., *Ibid.*, loc. cit.. Diz: “*S’il rejette le Judaïsme, le considère perime et destine à disparaître, il ne peut s’empêcher de admirer l’hebraica veritas em tant qu’exegète et traducteur et de la considérer absolument indispensable à l’étude de l’Ecriture, d’autant plus que la familiarité avec la tradition scripturaire hébraïque servira un but polémique*”.

⁹⁴⁸ LACOMA, op. cit., p. 448. Diz: “*nunca recorre al texto hebreo ni a los textos talmúdicos, si bien que hay pasajes que indican que la lengua hebrea no le era totalmente desconocida*”.

⁹⁴⁹ ROTH, op. cit., p. 15. Diz: “*...of Hebrew he knew sufficient to be able to resolve a biblical difficulty with the aid of glossaries...*” Roth se baseia em URBEL J. P. de **San Isidoro de Sevilla**. Barcelona: s.ed., 1945, p. 74.

⁹⁵⁰ ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 291. Afirma de maneira veemente: “*Il est évident qu’il ne savait pas l’hébreu et s’en cachait guère*” “*Cette ignorance ne présente rien de extraordinaire, car Jérôme excepté, aucun des Pères latins n’avait appris l’heébreu, pas même Augustin...*” Albert tem a seu favor o conhecimento do hebraico, já que é israelense, sendo professora titular na Universidade de Bar Ilan (Israel).

⁹⁵¹ ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 292. Diz: “*Il adopte ses étymologies du nom divin, et toutes les explications de l’étymologie des noms et des lieux qu’il cite dans les Origines sont extraites des oeuvres de Jérôme*”. Considera esta dependência cega (*aveugle*) como a razão de Isidoro cometer alguns dos erros de Jerônimo e de perpetuar através da Idade Média. Nas páginas seguintes de seu texto, Albert enumera alguns exemplos de

nos a impressão de que Isidoro não conhecia o hebraico o suficiente para realizar uma exegese profunda do texto bíblico e do contexto do mundo bíblico, ao nível de um Jerônimo. Vale lembrar que, além de ter um vasto conhecimento do hebraico, Jerônimo viveu vários anos em Belém, na Terra Santa. Conhecendo a geografia local, o clima, a realidade física, pôde aprofundar seus vastos conhecimentos.⁹⁵² Já Isidoro podia unicamente se basear em seu mestre e antecessor, de modo que sua leitura alegórica, fica muito distante da compreensão literal do texto. A separação entre o real e o imaginário se torna imensa. Para começar, vejamos a definição de judeu oferecida por Isidoro nas Etimologias: “*Judío se interpreta como “confesor”, pues la confesión siguió a muchos de ellos, poseídos antes por la falsedad*”,⁹⁵³ interpretação alegórica que ignora a origem etimológica da palavra e sua relação com Iehudá, filho de Jacob.⁹⁵⁴ Outra interpretação que ignora a origem da palavra é a de hebreu (*Ivri*). Nas Etimologias, se lê: “*A los hebreos se los denomina “transeúntes”, nombre con el que se quiere significar que pasaron de lo peor a lo mejor, al abandonar sus antiguos errores*”.⁹⁵⁵ Aqui não há erro na tradução da palavra, mas uma interpretação do termo “passar” ou “atravessar”.⁹⁵⁶ Para Isidoro, como já vimos,

má tradução. O título dado a José pelo faraó do Egito é *Tzafnat paaneach* (Gênesis, c. 41, v. 45) que significa intérprete dos sonhos. Jerônimo escreveu de maneira literal o nome e Isidoro omite metade da expressão e escreve *Tzafnat* apenas. Um erro de compilação, mas também de revisão.

⁹⁵² PARKES, J, **The conflict**, op. cit. , p. 117.

⁹⁵³ Etimologias, L. VIII, c. 4, v. 1. Diz: “*Iudaei confessores interpretantur. Multos enim ex his sequitur confessio, quos antea perfidia possidebat*”.

⁹⁵⁴ Ao que tudo indica, se trata de uma interpretação imprecisa. *Iehudi* vem do nome de Iehudá (Judá ou Judah), um dos filhos de Jacob (Israel). Isidoro não deve ter consultado o livro do Gênesis, c. 29, v. 35, onde, ao nascer Iehudá, Jacob quer agradecer (*Leodot*) a Deus. Diz o texto hebraico: “*Hapaam hoda et Adonai*”. Traduzido, significa: “Esta vez louvarei o Eterno” (apud MELAMED, M. M.. **A Lei de Moisés**. 5.ed., São Paulo: Ohel Yaakov, 1989, p. 60). Temos então duas opções: agradecer ou louvar, que neste contexto são quase sinônimos.

⁹⁵⁵ Etimologias, L. VIII, c. 4, v. 2. Afirma: “*Hebraei transitores dicuntur. Quo nomine admonentur ut de peioribus ad meliora transeat, et pristinos errores relinquant*”.

⁹⁵⁶ Na Bíblia, no livro do Gênesis, c. 10, v. 24, temos a origem do nome em Eber, filho de Sem. A outra interpretação seria “a pessoa que vem do outro lado do rio”. Este rio seria o Eufrates, em hebraico “*ever hanaar*”, já que os primitivos hebreus eram originários da Mesopotâmia, e cruzaram o Eufrates para migrar para Canaã. A tradição judaica sugere que a passagem da idolatria para a monolatria seria a passagem

Abraão não seria judeu, mas sim um cristão ancestral.⁹⁵⁷ Seu símbolo serviria para os judeus que passassem para a crença em Cristo. O conhecimento de Isidoro em relação à Lei Oral (Talmud) é também muito limitado. Uma citação isolada do Talmud aparece em suas obras. Trata-se de uma lista dos autores dos livros do AT.⁹⁵⁸ Albert acredita que Isidoro referiu-se ao Talmud, através de uma fonte cristã, que pode ter lido em Jerônimo.⁹⁵⁹ A referência indireta aparece nas Etimologias, e diz respeito à Lei Oral (*Mishná*), quando fala dos costumes farisaicos, e deve estar fundamentada em Jerônimo.⁹⁶⁰

Passemos a uma análise da estrutura da obra (*De fide*) e de sua divisão. A obra está estruturada em duas partes ou dois livros. O livro um inicia com uma carta dedicatória a sua irmã Florentina e oferece uma espécie de introdução.⁹⁶¹ Lacoma divide o livro um, propriamente dito, em outras duas partes, centradas na figura de Cristo: na primeira, “*trata de su natividad eterna y de la Trinidad*”; e na segunda, trata “*de su nacimiento de la Virgen y de su vida y obra redentora*”.⁹⁶² E conclui o livro um com um epílogo no qual “*se lamenta de la ceguedad de los judíos y hace una síntesis de las profecias mesianicas*”.⁹⁶³

Do livro dois, Lacoma destaca um proêmio no qual Isidoro “*habla de las profecias sobre el pueblo judío y el gentil*”. Em seguida divide o texto em duas partes. Na primeira parte do

descrita. Abraão é chamado de o hebreu (Gênesis, c. 14, v. 13), provavelmente definindo sua origem mesopotâmica.

⁹⁵⁷ ISIDORO, *De ortu*, op. cit., 6, 2. Veja mais reflexões no trecho sobre “*De ortu...*”.

⁹⁵⁸ ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, op. cit., c. 1, v. 12, col. 747 A-C.

⁹⁵⁹ ALBERT, *De fide*, op. cit., p. 297.

⁹⁶⁰ Id., Ibid., p. 294. O Talmud é composto de duas partes: 1) A Mishná, composta e editada no final do século II d.C. pelo rabi Iehudá Hanassi. 2) A Guemará. Esta tem duas versões: a primeira, composta e editada na Palestina (séc. IV), e a Babilônica, composta (durante o séc V) e editada na Babilônia no final do séc V. Jerônimo deve ter conhecido a Mishná e talvez o Talmud da Palestina ou Ierushalmi (de Jerusalém). O Talmud babilônico se tornou o mais importante e difundido no mundo judaico. V. nota 52, c. 1.

⁹⁶¹ ISIDORO, *De fide*, PL, t. 83, L I, Epístola dedicatória, col. 449-450 A. Na seqüência do título, diz: “*ad Florentinae sororem suam*”. Na Epístola dedicatória, dedica à irmã, que havia lhe solicitado tal obra (“*Hoec ergo, sancta soror, te petente, ob aedificatunem studii tui tibi dicavit...*”). A edição latina utilizada é da Patrologia Latina, t. 83, como já referenciamos.

⁹⁶² LACOMA, op. cit., p. 449.

⁹⁶³ Id., Ibid., loc. cit.. No trecho final do primeiro livro, Isidoro descreve a cegueira dos judeus que lêem os livros sagrados mas não os entendem: “*Tenent ista omnia libri Hebraeorum, legunt cuncta Judaei, sed non intelligunt*”.

livro dois, Isidoro “*trata de la vocación de judíos y de gentiles a la fe, y ocupa los 18 primeros capítulos*”. Na segunda parte, intenta provar “*que había de dar Dios una Ley Nueva, dice que la Antigua no hay que entenderla sólo en sentido histórico, sino también místico*”.⁹⁶⁴ De acordo com Lacoma, Isidoro conclui o livro com um lamento pela desventura “*del pueblo judío por su incredulidad*”.⁹⁶⁵ De certa maneira concordamos com a divisão de Lacoma. O livro um expõe um tratado cristológico e uma detalhada descrição da Paixão de Cristo e seus efeitos históricos.⁹⁶⁶ A ênfase em demonstrar a maldade judaica permeia toda esta parte do “*De fide*”, sendo as afirmações e conclusões bastante semelhantes às encontradas em suas obras exegéticas anteriores, particularmente nas *Allegoriae*. As críticas, todas ou quase todas retiradas dos livros proféticos do AT, dirigem-se aos judeus usando os livros por eles escritos, seguindo o modelo de seu antecessor Orígenes. A razão disso deve ser analisada de diferentes maneiras: para os Padres hispano-visigodos, em especial para Isidoro, os preceitos do AT têm um caráter temporal relacionado com o anúncio e a preparação da Lei Nova, do NT.⁹⁶⁷ A polêmica serve, por um lado, para questionar os judeus por sua opção religiosa e, por outro, para instruir os cristãos na maneira de demovê-los.

A dúvida sobre o valor da Revelação e da Lei Antiga surge espontaneamente entre os cristãos.⁹⁶⁸ Por isso, é preciso dirimir dúvidas e demonstrar que tudo o que consta nas

⁹⁶⁴ Id., Ibid., loc. cit.

⁹⁶⁵ Id., Ibid., loc. cit.

⁹⁶⁶ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 107. Afirma: “...*el primer libro describe los dogmas cristianos preanunciados en el Antiguo Testamento...*”

⁹⁶⁷ HERNANDEZ, op. cit., p. 118.

⁹⁶⁸ Vários autores falam sobre as boas relações entre judeus e cristãos e de certa admiração existente entre os fiéis cristãos em relação à Antiga Lei e a alguns rituais judaizantes. Um exemplo é PARKES, J. **The conflict**, op. cit., p. 320, que fala de ritos judaizantes entre cristãos nos reinos francos. Fala da guarda do Sábado: “...*Christians who treated Saturday with especial respect*”. Adiante menciona refeições comuns e de convivência que: “...*show that close relations did exist between Jews and Christians...*”. FLANNERY, op. cit., p. 76, diz que a hostilidade na Itália, na época de Gregório Magno, era evidente, mas ocorria um excelente nível de relações e certa convivência que gerava influências. Gregório legislou para impedi-las. As

Escrituras, tanto no AT quanto no NT, são palavras de um único Deus: não havendo contradições, quer no AT, quer no NT.⁹⁶⁹ O livro dois é um tratado polêmico, e nele Isidoro discute a escolha ou eleição dos gentios ou, à maneira isidoriana: “gentes”. Em seguida, analisa a abolição da Lei antiga e a eficácia dos sacramentos como única via de salvação para os seguidores das Escrituras.⁹⁷⁰ Concentra suas críticas na forma como os judeus praticavam suas crenças ancestrais reduzindo todas a meras antiguidades anacrônicas. Lembrando que o Judaísmo, desde uma perspectiva tradicional, fundamentava-se num triângulo essencial que teria como vértices o Pacto (*Brit*), a Lei (*Torá*) e os Preceitos (*Mitzvot*).⁹⁷¹ Partiremos desta concepção para mostrar como Isidoro tratou de atacar os pontos chaves da crença judaica.

O Pacto consumir-se-ia através da circuncisão ou *Brit Milá*.⁹⁷² Inúmeras leis baixo-imperiais, como descrevemos anteriormente, combatiam o proselitismo judaico e proibiam a circuncisão. Isidoro dedica um capítulo da obra para demonstrar sua ineficácia e sua

leis dos concílios hispanos, anteriores a 589 d.C., devem ter sido direcionadas também para controlar os judaizantes que não eram de origem judaica, pois eram poucas as conversões forçadas neste período. Tratava-se de cristãos que simpatizavam com algumas práticas judaicas. O Concílio de Elvira já proibia desde do início do séc. IV a convivência entre judeus e cristãos: casamentos interétnicos (cânone 16); que os judeus abençoassem a colheita (cânone 49); refeições comuns (cânone 50). V. ASSIS, op. cit., p. 40-41. Estas descrições fizemos no cap. 1, e aqui apenas as reforçamos.

⁹⁶⁹ Id., Ibid., loc. cit., diz: “*Como quiera que ambos testamentos no pueden contradecirse, pues son palabra del mismo y único Dios, la necesidad de una concordancia entre los pasajes de uno y otro que parecían oponerse se hacía siempre urgente*”.

⁹⁷⁰ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 107. Diz: “*...el segundo trata de probar cómo la misión, las leyes y las ceremonias del pueblo hebreo habían sido abrogadas*”.

⁹⁷¹ Esta não é uma divisão consensual, mas serve, de uma maneira generalizante, para a maioria dos agrupamentos religiosos judaicos, dissidentes e até à maioria dos movimentos religiosos judaicos, desde tempos remotos até os últimos dois séculos. Nenhum agrupamento judaico, desde Ortodoxos até Reformistas, nega esta concepção de maneira absoluta. Na época de Isidoro, isso era praticado e defendido por todos os judeus, mesmo se não conceituassem desta forma.

⁹⁷² Termo já explicado no corpo do trabalho, que equivale à circuncisão feita no menino recém-nascido aos oito dias de idade. V. Glossário.

substituição pelo batismo.⁹⁷³ Leis visigóticas emanadas dos concílios ou decretadas pelos reis tentaram coibir a expansão do proselitismo judaico.⁹⁷⁴

A Lei Antiga, segundo a análise de Isidoro, teria sido substituída pelo NT e teria perdido sua razão de ser. Quanto aos preceitos ou *mitzvot* relacionados a uma considerável quantidade de rituais, festas e costumes que efetivariam a prática religiosa dos judeus no cotidiano, Isidoro procurou mostrar a ineficácia e a superação, dos mesmos preceitos, através de leituras e interpretações alegóricas dos trechos do AT. No livro dois, no vigésimo capítulo, Isidoro repete a sua técnica de exegese, e frisa a análise dos três sentidos: literal ou histórico (*historialiter*), um sentido místico (*mystico sensu*), também denominado moral (*moraliter*) e um sentido espiritual (*spiritualiter*).⁹⁷⁵ O *De fide* em nada difere das outras obras exegéticas de Isidoro. Só que nesta obra a polêmica é direta, clara e precisa. Passemos a analisar alguns destes aspectos, enfocando temas específicos.

2.2.4.1 Circuncisão

No livro dois, no capítulo dezesseis, o autor discute a circuncisão, considerando-a um dos ritos e celebrações anulados.⁹⁷⁶ Admite que Cristo descenderia carnalmente de Abraão e que, entre o primeiro hebreu e Jesus, transcorreriam muitos séculos.⁹⁷⁷ Como os hebreus

⁹⁷³ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 16, col. 524-525. Adiante, ainda neste trecho, analisamos o tema no item 2.2.4.1.

⁹⁷⁴ V. trecho 2.1.2, nas notas 351-358 e outras relacionadas ao III CT.

⁹⁷⁵ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 20, col. 528 C-D. “*Quod legis scriptura non solum historialiter, sed etiam mystico sensu, id est, spiritualiter est, docet Dominus in Psalmis...*”. Cita o Salmo 77, v. 1 e o Salmo 48, v. 5 para corroborar sua opinião, ao frisar nos dois trechos a existência nos Salmos de parábolas e enigmas: “*...In similitudine enim et aenigmatie sentiuntur omnia legis; aenigma enim est obscura similitudo, per quam monetur homo ut cor suum acuat, et ad interiora intelligenda confugiat*”. Segue com prova dos Provérbios, c. 22, v. 20 que fala de três maneiras pelas quais o escritor expôs seu saber e sua moral. Isidoro entende como sendo os três sentidos do texto, fazendo uma leitura própria: “*...Dupliciter enim sentitur lex, ut prius secundum historiam, deinde secundum sacramentorum intelligentiam sentiatur. Tripliciter autem scribitur, dum nom solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, quid unumquodque gerere debeat edocetur*”.

⁹⁷⁶ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 16, v. 1, col. 524 C. Diz: “*Celebrationes evacuata enuntiabo*”.

⁹⁷⁷ Id., Ibid., loc. cit. Diz que “Cristo descende segundo a carne de Abraão”: “*Quia enim ex semine Abrahæ secundum carnem futurus erat Christus...*”

estavam em contato com muitos povos, de acordo com Isidoro, deveriam manter um sinal distintivo entre os membros do grupo e os demais.⁹⁷⁸ Desenvolve sua visão, da razão de existência do ritual da circuncisão, com base em que, durante os quarenta anos no deserto, após o Êxodo, as doze tribos não celebraram este ritual de passagem. Entende que, vivendo ensimesmados e isolados no deserto do Sinai, não precisavam fazer a circuncisão, pois não corriam o risco de se mesclar com outros povos.⁹⁷⁹ Ao entrar na Terra Santa, sob o comando de Josué, restabelecem o ritual que os distinguia dos povos de Canaã e evitaria os erros e desvios da fé.⁹⁸⁰ Isso os preservaria puros até a chegada de Jesus, prometida por Deus à descendência de Abraão.⁹⁸¹ A partir da chegada de Cristo, de acordo com Isidoro, estaria abolida a circuncisão da carne (ou carnal) e ficava substituída pela amputação dos vícios (pecados) do coração de todas as gentes (gentios ou povos).⁹⁸² Para fundamentar suas opiniões, Isidoro utiliza-se de um trecho do discurso de despedida de Moisés às doze tribos, no final dos quarenta anos de peregrinação pelo deserto. Moisés adverte o povo sobre os perigos do contato cultural com outros povos, denominados no texto bíblico de cananeus, e simbolicamente lembra que a circuncisão não pode ser a única maneira de distinguir dos

⁹⁷⁸ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 16, v. 1, col. 524 C-525 A. Diz que “vivendo entre povos diversos, que enumera, deveriam ter um sinal distintivo”: “...ut viventes inter Aegyptios atque Assirios, inter Babylonios, sive Chaldeos, hoc signaculo ab iis, vel a caeteris gentibus nationibusque distinguerentur”.

⁹⁷⁹ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 16, v. 2, col. 525 A. Diz que, por “quarenta anos não havia risco de se misturarem e se influenciarem de maneira negativa com os povos da região, daí não terem sido circuncidados”. Afirma: “Denique per quadraginta annos in eremo nullus est circumciscus, soli quippe sine gentis alterius commistione vivebant”.

⁹⁸⁰ Josué, c. 5, v. 2-6; ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 2, col. 525 A, na qual Isidoro afirma que após cruzarem o Jordão e “entrarem na Terra Prometida tiveram de ser circuncidados para serem protegidos do erro, que proviria das gentes”. Diz: “...atque in terram repromissionis pervenit, signum circumcisionis futuro ex commistione gentium providit errori...”

⁹⁸¹ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 2, col. 525 A. Afirma que “sua pureza seria preservada para a vinda do Cristo, que tinha sido prometido à descendência de Abraão”: “quosque nasceretur Christus, qui ex semine Abrahae fuerat repromissus...”.

⁹⁸² Id., Ibid., loc. cit. Diz: “qui non jam per circumcisionem carnis, sed per amputationem vitiorum mindaret corda omnium gentium”. Trata-se da mesma leitura que vimos no Livro das Sentenças que opõe carnalidade e espiritualidade, num contexto de combate dos vícios / pecados. Os rituais judaicos estão sendo caracterizados como carnalidade em todo o livro **De fide**.

povos que os hebreus iriam contatar. Fala então da circuncisão do coração.⁹⁸³ A mesma interpretação é feita por Isidoro através de um trecho de Jeremias, que também fala da circuncisão do coração.⁹⁸⁴ Baseado nestes trechos e através da sua leitura alegórica, o Hispalense declara o envelhecimento da circuncisão e da Lei e a sugestão da adesão ao NT e à circuncisão do coração, pela fé nos Evangelhos.⁹⁸⁵ E como pode ser feita a circuncisão do coração já que se trata de um órgão interno, que não pode ser cortado ou amputado? O símbolo alegórico é elaborado por Isidoro com uma sutil busca de trechos da Bíblia que justifiquem a sua substituição pelo batismo. E não faltam símbolos bíblicos sobre a água. A topografia da Terra Santa é desértica, onde símbolos relacionados à água e à fertilidade e abundância do solo não são incomuns.⁹⁸⁶ O texto bíblico privilegia visões e profecias messiânicas, onde a água simboliza ora pureza, ora fertilidade. A preferência de Isidoro dirige-se a Isaías, o profeta que mais descreve e elabora profecias messiânicas.⁹⁸⁷ Num trecho em que prevê maravilhas divinas futuras, diz que não é preciso olhar para coisas antigas, simbolizando feitos memoráveis do passado, pois no futuro Deus fará irrigar o

⁹⁸³ Deuterônomo, c. 30, v. 6. Onde Deus, através de Moisés, declara que o pacto não é apenas uma extirpação do prepúcio, mas um caminho de vida. A idéia mosaica é colocar em prática o Pacto. ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 3, col. 525 B.

⁹⁸⁴ Jeremias, c. 4, v. 3-4. Num contexto um pouco diferente, o profeta concita seus concidadãos a praticar o bem e atuar de acordo aos princípios e valores do pacto. Trata-se do período final do reino de Judá, quando grassava a crise social, e a luta dos profetas contra a idolatria atinge seu auge. ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 2, 3, col. 525 B.

⁹⁸⁵ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 4, col. 525 B-C. Diz sobre o envelhecimento da Lei e da circuncisão: "*a vetustate circumcisionis et legis*"; e a observação da circuncisão do coração, através da fé nos Evangelhos: "*et per fidem Evangelii cordis circumcisionem tenere*".

⁹⁸⁶ Israel tem inúmeros pequenos desertos na sua parte sul, denominados em conjunto como o deserto do Neguev. Está nas cercanias do deserto Sírio (ao norte) e Árábico (a sudeste) e não muito distante da região do deserto do Saara. É a região dos desertos que fica próxima aos trópicos de Câncer (norte) e de Capricórnio (sul), onde se localizam a maioria dos desertos do globo terrestre. Sendo o Oriente Médio uma região desértica, entende-se que os trechos bíblicos sobre água e deserto sejam inúmeros. Um destes é o trecho de Isaías, c. 41, v. 18, que fala da transformação do deserto em terra fértil, com o afluxo de águas enviadas por Deus, uma profecia messiânica.

⁹⁸⁷ CHOURAQUI, op. cit., p. 246. Nas **Etím.**, L. VI, c. 2, v. 22, diz que Isaías é mais um apóstolo do que um profeta, refletindo sua interpretação de Isaías, como um anunciador direto de Jesus Cristo. Afirma: "*Esaias, evangelista potius quam propheta...*"

deserto de maneira jamais vista.⁹⁸⁸ Isidoro entende que a questão é esquecer a Lei Antiga e criar uma nova forma de purificar através da água: o Batismo.⁹⁸⁹ Em várias passagens posteriores do “*De Fide*”,⁹⁹⁰ Isidoro enfatiza a troca da circuncisão pelo batismo, e trata de fundamentá-lo com trechos do AT, geralmente através de citações bíblicas que falam de água.

2.2.4.2 O pacto, a Lei e a eleição

Este é um tema complexo que tem diversos aspectos a serem analisados. Isidoro procede à desconstrução do Pacto, através de uma releitura alegórica de suas origens e objetivos, como em toda a sua obra exegética. O Pacto foi selado com Abraão e seus descendentes. Recordemos que, no “*De ortu et obitu*”,⁹⁹¹ Isidoro considere o primeiro patriarca como um cristão, ou seja, o pacto foi selado com cristãos, tendo como objetivo a vinda do Cristo. Os judeus não entenderam as mensagens críticas dos profetas e foram punidos com o Cativoiro da Babilônia (586-536), que encerrou o período do Primeiro Templo.⁹⁹² O seu retorno a Sion ou Jerusalém⁹⁹³ foi uma nova chance dada aos hebreus, mas se encerrou com a vinda do Cristo e a não aceitação deste pelos incrédulos judeus, que na sua maioria não aceitaram

⁹⁸⁸ Isaías, c. 43, v. 18-19; ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 4, col. 525 C.

⁹⁸⁹ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 16, v. 4, col. 525 C. Diz: que outra coisa significaria a purificação futura, senão o batismo? “*Quid ergo hoc indicabat, nisi baptismatis purificationem futuram?*”

⁹⁹⁰ Id., Ibid., PL 83, L II, c.25 é um deles. Seu título já explica seu conteúdo: *Quod peccatorum remissio futura erat per baptismum*. O conceito de que o batismo fará a remissão dos pecados e que anula o pecado original, nós voltaremos a analisar quando discutirmos a conversão forçada sob Sisebuto e a decisão do IV CT (633) de não voltar atrás em sua validade por ser um ato humano feito em conjunto com o Espírito Santo e seu poder sacramental não pode ser desfeito. É irreversível.

⁹⁹¹ V. notas 693-696, em especial a nota 695.

⁹⁹² O período do Primeiro Templo inicia com sua construção sob o rei Salomão e encerra quando o rei babilônico Nabucodonosor conquista e destrói Jerusalém e o Templo em 586 a.C. Vide GRAYZEL, *A history*, op. cit., p. 13; BORGER, op. cit., p. 72-75; 130.

⁹⁹³ Após o Cativoiro da Babilônia (Exílio ocorrido entre 586 e 536 a. C. na Babilônia), ocorre a libertação do povo judeu por Ciro, rei da Pérsia. A reconstrução de Jerusalém e do Templo inicia o denominado Período do Segundo Templo (536 a.C. –70 d.C.). BORGER, op. cit., p. 135-152; GRAYZEL, op. cit., p. 20-32. A expressão SION denomina um monte localizado em Jerusalém, de onde se via a cidade. Este termo se tornou sinônimo e símbolo da cidade. Esse termo originou o nome do movimento nacional judaico, o Sionismo, no final do século XIX. Isidoro explica que a Igreja é SION (*Ecclesia Sion dicitur*), pois pelos Evangelhos o Espírito Santo desceu no local do Cenáculo ou Última Ceia, que fica no monte Sion. Seria este o marco do início da Igreja. Este termo é traduzido por Isidoro como “vigia”. ISIDORO, *Etim.*, L. VIII, c. 1, v. 4-5

como verdadeiro o “filho” de Deus. Nos primeiros capítulos do livro dois do *De Fide*, Isidoro procura reduzir a importância dos fundamentos da Antiga Lei e da Aliança dos hebreus ou judeus com Deus. Citando diversos profetas e Salmos inclusive considerando David um profeta,⁹⁹⁴ para conferir aos Salmos um valor de profecia e poder construir alegorias, argumenta que: já se dera o chamado das gentes à fé,⁹⁹⁵ que seria o fundamento da Igreja e da expansão da fé cristã. Diz que os judeus deviam se envergonhar por quererem um Deus particular ou exclusivo,⁹⁹⁶ utilizando em suas críticas, as inúmeras profecias universalistas judaicas⁹⁹⁷ no intuito de provar que estas já previam o Cristianismo universalista e não se ajustam a um pequeno povo. Isidoro diferencia a Igreja universalista da sinagoga, que considera exclusivista.

Fazendo uso de uma retórica pouco delicada, diz que a sinagoga é congregação e a Igreja é convocação: seres racionais são convocados; podemos congregar tanto humanos quanto animais.⁹⁹⁸ As profecias universalistas, no entender de Isidoro, não se coadunam nem com o reinado de Davi, e nem com o de Salomão,⁹⁹⁹ quando os hebreus tiveram sua maior expansão territorial. No seu entender, a crença universalista seria o próprio Cristianismo,

⁹⁹⁴ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 1, v. 2, col. 499 C. Diz: “*David propheta testatur*”. O profeta David testemunha este fato. O Judaísmo não considera David um profeta.

⁹⁹⁵ Id., Ibid., L II, c.1, v. 1, col. 499 B. Denomina o “chamado à fé, das gentes ou povos gentios”: *de gentium credulitate loquendum est*.

⁹⁹⁶ Id., Ibid., L II, c. 1, v. 6, col. 500 C. A exclusividade é por Isidoro denominada “*Deum sibi peculiariter defendentes*”.

⁹⁹⁷ Abundam trechos de profecias no AT que falam de uma religião universal que uniria todos os povos da terra. O ideal da conversão universal é comum às três grandes religiões monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo.

⁹⁹⁸ ISIDORO, *Etim.*, L. VIII, c. 1, v. 8. Diz que “congregar-se podem fazer também os animais que são designados pelo coletivo de rebanhos”: “...*quod scilicet congregari et pecora solent, quorum et greges proprie dicimus*...”

⁹⁹⁹ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 2, v. 3, col. 503 C. Menciona o testemunho de um Salmo citado no v. 2 (Salmo 71, v. 8) que fala de uma extensão que transcende o reino de David e Salomão: “*quo testimonium nec Salomoni congruit nec David*”.

aberto às gentes e se expandindo muito além de um reino ou região.¹⁰⁰⁰ As razões desta situação se inserem na crença isidoriana de que os judeus fazem uma leitura equivocada das Escrituras, por realizarem uma leitura carnal das mesmas. Pretende fundamentar a validade do Novo Testamento e mostrar que este já estava previsto no AT.¹⁰⁰¹ Utiliza-se de um trecho da lei que fala de dois tipos de chuva, uma antecipada e outra posterior,¹⁰⁰² comparando-as à doutrina dos dois testamentos.¹⁰⁰³

Mais adiante utiliza uma citação do AT para interpretar a existência no texto de uma alegoria que simboliza os dois testamentos.¹⁰⁰⁴ Outra citação interessante é um trecho de Jeremias que fala de uma nova aliança¹⁰⁰⁵ entre Deus e seu povo. O texto bíblico utiliza-se da diferenciação entre o pacto que Deus realizou à saída do Egito e um novo pacto¹⁰⁰⁶ que deveria ser feito após o Exílio da Babilônia. Este trecho apresenta sentido algo literal na

¹⁰⁰⁰ ISIDORO, **Etím.**, L. VIII, c. 1, v. 1. Diz que a Igreja é Católica e explica que isto significa Universal (*Catholica, universalis*, “*Kath’hólon*”, *id est secundum totum*) e não circunscrita a uma região, como os hereges, já que sua expansão se deu por toda a terra (*sed per totum terrarum orbem dilatat diffunditur*). Com esta definição, Isidoro entende que a única que se encaixa na concepção universalista bíblica é a Igreja Católica.

¹⁰⁰¹ Essa concepção se insere na doutrina da Providência Divina, que Isidoro encontrara em suas leituras de Jerônimo e Agostinho.

¹⁰⁰² Trata-se da chuva de final de outono (outubro e novembro), breve e menor, que se contrapõe à chuva de inverno, que se precipita entre dezembro e fevereiro, um pouco maior e mais intensa. O regime de chuvas de Israel é bem restrito por ser um clima mediterrâneo, num contexto geográfico semidesértico ou desértico. Trata-se do trecho Deuteronomio, c. 11, v. 14, que fala que Deus dará a “chuva temporã e serôdia” cada uma “a seu tempo”. MELAMED, Lei de Moisés, op. cit., p. 326. Estes termos coincidem com os termos latinos: “*vobis pluviam temporaneam et serotinam*”. ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 23, v. 1, col. 530 B.

¹⁰⁰³ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 23, v. 1, col. 530 B, diz: “*Vetus scilicet Testamentum, et Novum...*” que significa o Velho e o Novo Testamento.

¹⁰⁰⁴ Id, Ibid., loc. cit., onde diz: “*et utroque imbre vos irrigabo*”, que seria a água das chuvas que irrigarão a terra que Deus lhes dará. A ênfase do c. 11 do Deuteronomio é a relação da terra de Canaã com Deus. Nela não há um grande rio, como no Egito, nem dois grandes rios como a Mesopotâmia. Ela depende do regime de chuvas que “vêm do céu”. A obediência ao pacto e a distância dos ídolos cananeus é que propiciará ou não chuvas no seu devido tempo (v. duas notas acima). A importância deste tema é tão grande, que este trecho foi inserido na reza diária judaica e é lido duas vezes por dia, todos os dias do ano: na reza matinal e noturna. Não é lido na reza da tarde. A alegoria foge mais uma vez ao texto e ao contexto (realidade). O centro do tema não são as duas chuvas, mas sim a dependência das chuvas à obediência e ao pacto.

¹⁰⁰⁵ O termo hebraico é *Brit Chadashá*=Novo Pacto. Pode ser utilizado de inúmeras maneiras: de maneira literal, como uma crítica do profeta ao povo de sua época que se distanciara do Pacto e da Lei. Ou, à maneira isidoriana, como uma alegoria do NT.

¹⁰⁰⁶ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 14, v. 4, col. 521 A. Interessante observar o termo latino *foedus* (para contrapor o termo pacto) sendo usado no texto, em relativo anacronismo. Diz: “*foedus novum nom secundum pactum*”.

reflexão isidoriana, pois utiliza em hebraico o termo Novo Pacto (*Brit Chadashá*), que mais tarde será conferido ao NT.¹⁰⁰⁷ Aqui Isidoro fundamenta sua interpretação em um texto que permite tal leitura, enfatizando que o novo pacto seria o NT e que este substitui o AT. No mesmo capítulo, apoiando-se em Isaías, diz que chegou a nova profecia (leia-se NT)¹⁰⁰⁸ e esta anulou a profecia antiga (leia-se AT). Refuta a hipótese de o antigo ser mais honrado ou sacro, e entende que este foi derogado, tal como uma Lei antiga é substituída por uma nova mais atualizada e melhor relacionada com os novos contextos.¹⁰⁰⁹ Mas por que os judeus se mantiveram atados à Lei Antiga e não reconheceram o Cristo? Isidoro denomina esta postura errada como incredulidade e entende-a como prevista nas críticas dos profetas ao povo. O contexto dentro do qual os profetas escreveram não interessa à leitura alegórica de Isidoro, que ignora a interpretação literal do texto e entende que as críticas feitas no período do Primeiro Templo (entre os anos 960 e 586 a.C.) se adaptam ao período em que vivia. Críticas como as de Isaías ou Jeremias servem para os judeus incrédulos do período hispano-visigodo.¹⁰¹⁰ Estes, na opinião de Isidoro, não enxergam a verdade nem ouvem as evidências que comprovam a verdade da fé em Cristo e no NT. E cita Jeremias, para desacreditar os sábios judeus que fazem a exegese judaica do texto (indiretamente está falando da Lei Oral) e chama-os de mentirosos e enganadores e diz que a sua escrita é

¹⁰⁰⁷ Os judeus denominam por vezes o Cristianismo e o NT, de *Brit Chadashá* ou Novo Pacto, sem com isso aceitar sua verdade ou validade.

¹⁰⁰⁸ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 14, v. 3, col. 520 C. Baseado em Isaías, c. 42, v. 9, propõe a troca dos testamentos, fundamentado numa profecia que afirma que as profecias antigas se cumpriram e novas estão sendo anunciadas que se cumprirão no futuro. Entende as antigas como sendo o AT, e as futuras o NT. Enfatiza a substituição dizendo: “*Quibus verbis et Vetus testamentum venisse declarat, et novum annuntiat, quod christiana aetate completum est*”.

¹⁰⁰⁹ Id, Ibid., loc. cit., no qual afirma que a ordem de chegada não determina a dignidade e o valor da lei, pois neste caso a nova anula as anteriores: “*Prima enim sunt, vetera novorum, sed ordine non dignitate unde et pacta quae tempore posteriora sunt, evacuatis anterioribus, majora priorum habentur*”.

¹⁰¹⁰ Isaías, c. 6, v. 9-10, diz que os judeus ouvem e não entendem, vêem e não acreditam; Jeremias, c. 5, v. 21-23 afirma que o povo tem olhos e não vê, ouvidos e não ouve. Citado em ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 6, v. 4-5, col. 511 B-C. O termo latino é *incredulitas*.

enganosa.¹⁰¹¹ O destino judaico não é dos melhores. No mesmo trecho, prevê, baseado em Isaías, que aqueles que não se converterem seriam destruídos.¹⁰¹² Estes trechos deixam claro que, pela incredulidade judaica, Cristo, o pacto e a verdade passaram dos judeus para as gentes (gentios). O título dos capítulos diz muito: o sexto diz que “grande parte dos judeus não acreditou”;¹⁰¹³ o sétimo que, “devido à incredulidade dos judeus, Cristo passaria às gentes”;¹⁰¹⁴ o oitavo relata que “com a rejeição dos judeus entraram as gentes”;¹⁰¹⁵ e o nono nos relata que a “derrota e a dispersão judaica seriam resultantes de seu pecado contra Cristo”.¹⁰¹⁶ Este resumo final condensa o destino judaico, por sua *incredulitas*. E, para encerrar este item, queremos descrever uma alegoria bíblica, reutilizada por Isidoro como símbolo da situação dos judeus em sua visão: os judeus seriam a extremidade inferior (rabo) e as gentes ou Cristandade seriam a cabeça.¹⁰¹⁷

2.2.4.3 Jerusalém, o Templo e os sacrifícios

¹⁰¹¹ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 6, v. 6, col. 511 C. Agride e ironiza os sábios judeus dizendo: “*Vere mendacium operatus est stylus mendax Scribarum, confusi sunt sapientes, et perterriti et capti sunt*”. *Mendax*= mentiroso, enganador.

¹⁰¹² Id., Ibid., L II, c. 6, v. 8, col. 512 A. Fundamentado em Isaías c. 65, v. 10 et seq. (em especial o v.12) afirma que serão passados a fio de espada (*numerabo vos gládio, et omnes in caede corruetis*). O anúncio de um possível extermínio no final dos tempos.

¹⁰¹³ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L. II, c. 6, título, col. 510 C. O título é: *Plurimi ex judaeorum populo non erant credituri*.

¹⁰¹⁴ Id., Ibid., PL 83, L. II, c. 7, título, col. 512 B. O título é: *Ob incredulitatem Judaeorum Christus ad gentes erat transiturus*.

¹⁰¹⁵ Id., Ibid., PL 83, L. II, c. 8, título, col. 513 B. O título é: *Quia, projectis Judaeis, gentes introierunt*

¹⁰¹⁶ Id., Ibid., PL 83, L. II, c. 9, título, col. 514 B. O título é: *Judaei propter peccatum in Christum debellati atque dispersi sunt*.

¹⁰¹⁷ Deuteronômio, c. 28, v. 44. O contexto da profecia é dentro de uma das advertências de Moisés aos hebreus, antes de se despedir do povo que estava em vias de entrar na Terra Santa ou Canaã. Moisés avisa que, se os hebreus não obedecessem ao pacto e servissem a deuses cananeus, seriam dominados pelos seus vizinhos, tornando-se a parte inferior (rabo). Em hebraico, cabeça (*rosh*) e rabo (*zanav*). Uma bênção celebrada na Páscoa judaica (*Pessach*) simboliza esta situação e roga-se a Deus para não se tornar a cauda e sim a cabeça. Adiante falaremos dos reis simbolizados pela cabeça, que controla e domina o “corpo” social.

Jerusalém é considerada referência central na tradição bíblica e dotada de enorme sacralidade nas crenças da religião judaica. Conquistada pelo rei David em c. 1000 a.C.¹⁰¹⁸ e transformada em capital das doze tribos, tornou-se cidade sagrada num processo que culminou com a construção de um Templo, pelo sucessor de David, seu filho Salomão.¹⁰¹⁹ Local de peregrinação das tribos pelo menos três vezes em cada ciclo agrícola anual,¹⁰²⁰ o Templo foi se tornando um símbolo religioso, cultural e da integração político-ideológica dos judeus. A destruição do Primeiro Templo em 586 a.C. deixou uma lacuna¹⁰²¹ que foi preenchida quase meio século depois, com a construção do Segundo Templo que se manteve como símbolo de unidade até o ano de 70 d.C.¹⁰²² Jesus e seus apóstolos pregaram nos pátios do Templo, e, de acordo com os Evangelhos, Jesus profetizou a sua destruição.¹⁰²³ O motivo desta profecia na visão dos Padres da Igreja estava relacionado com os pecados dos judeus e sua descrença em Cristo.¹⁰²⁴ Na tradição judaica, se constrói desde o séc. I d.C. a crença de que, na vinda do Messias, Jerusalém seria reconstruída e o Templo surgiria novamente e os sacrifícios seriam retomados.¹⁰²⁵ As duas tradições entram em agudo conflito neste tema, pois o futuro da cidade é parte de sua teologia e fundamenta a verdade de suas tradições. Isidoro é bastante claro nas suas posições quanto à cidade de

¹⁰¹⁸ BORGER, op. cit., p. 64-65. V. também II Samuel, c. 6. Inicialmente uma cidade jebusita ou cananéia se torna a capital por ser neutra, não estando localizada em território de nenhuma tribo. Com o passar do tempo, é considerada como parte da tribo de *Iehudá* ou Judá.

¹⁰¹⁹ BORGER, op. cit., p. 71-76. V. também Reis I, c. 5-8.

¹⁰²⁰ As denominadas três festas de peregrinação: Pessach (Páscoa), Shavuot (Pentecostes), Sucot (Tabernáculos). V. SCHLESINGER, E. **Tradições e costumes judaicos**. Buenos Aires; Rio de Janeiro: S Sigal, 1951, p. 46-47; GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 387. O termo hebraico é SHALOSH REGALIM. V. Glossário.

¹⁰²¹ Os sacrifícios eram considerados parte fundamental do ritual de louvor e gratidão a Deus. Isso vai se alterando com a dispersão dos judeus pelo mundo.

¹⁰²² Os rituais dos sacrifícios se mantiveram sem interrupção por mais de cinco séculos, se encerrando em 70 d.C. Esse era um marco congregador de todo o povo que afluía ao Templo, pelo menos três vezes ao ano, para fazer sua oferendas festivas.

¹⁰²³ Marcos c. 13; Mateus c. 24, Lucas c. 21.

¹⁰²⁴ FLANNERY, op. cit., p. 68-69 (Agostinho, por exemplo) ou p. 66-68 (João Crisóstomo).

¹⁰²⁵ Para os judeus, a visão messiânica se manteve ligada com a reconstrução do Templo (seria o terceiro) e o reinício do ritual de sacrifícios. Alguns grupos, geralmente ortodoxos, advogam até hoje que o III Templo será construído e os sacrifícios serão renovados na vinda do Messias.

Jerusalém. Nega sua centralidade e considera principalmente o Templo e os sacrifícios como formas ultrapassadas de culto.¹⁰²⁶ Fundamentado em várias leituras alegóricas de diversos profetas, afirma que não mais haverá um único lugar de culto onde o povo carnal pretendia encerrar a Deus, ou seja, o Templo; senão que todos o adorarão, cada um de seu local.¹⁰²⁷ A ruína de Israel e de sua cidade sagrada, Jerusalém, estava prevista muito antes de Cristo descer à Terra. Profetas já haviam afirmado que a destruição de Jerusalém ocorreria, mas Isidoro entende que esta ruína estava associada à não aceitação de Cristo pelos judeus.¹⁰²⁸ E prossegue em vários trechos com citações diversas de profetas e da Lei, enfatizando a relação da destruição e decadência de Israel com a descrença no Cristo e toda crueldade dos judeus contra o filho de Deus.¹⁰²⁹ Isidoro conclui dizendo que a situação dos judeus após a rejeição do Cristo era trágica e degradante, pois não tinham mais profetas nem apóstolos que lhes apontassem o caminho da virtude,¹⁰³⁰ ao contrário do que lhes aconteceu como estava previsto no trecho do livro do Levítico: “E quebrarei a altivez da vossa força, e tornarei vossos céus como o ferro e vossa terra como o cobre”.¹⁰³¹ Isidoro não vê fundamento na esperança judaica de redenção futura. No capítulo seguinte (onze),

¹⁰²⁶ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 17, v. 1, col. 526 A. Isidoro despreza os antigos sacrifícios, dizendo: haveriam de ser reprovados (*Jam vero de sacrificiis veteris reprobatione*), as vítimas seriam desprezadas (*quod victimae eorum abjectae sint*); e passariam a ser objeto de abominação (*et in abominationem transierint*).

¹⁰²⁷ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 1, v. 11, col. 502, A, tendo como fonte o profeta Sofonias, c. 2, v. 11. Afirma: “*nec jam locus orationis unum, in quo carnalis populus Deum quodammodo videbatur includere, sed pro uno omnem locum esse orationis ostendit...*”. E conclui com a citação de Sofonias.

¹⁰²⁸ Id., Ibid., op. cit., PL 83, L II, c. 10, v. 1-5, col. 515-516, cita Jeremias c. 5, v. 10-11; Isaías, c. 3, v. 8; e até o “profeta David” no Salmo 68, v. 22-26. Jerusalém estava condenada desde quando os judeus negaram a Cristo: “*Quia propter quod negaverunt Christum Judaei subversa est Jerusalem...*”

¹⁰²⁹ Diversas profecias realizadas séculos antes de Cristo serviram aos Padres da Igreja e a Isidoro de fonte para provar que sua decadência e crise já estavam previstas.

¹⁰³⁰ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 10, v. 6, col. 516 C-D, afirma: “*Sed hoc de novissima captivitate praedictum est, quia post passionem Domini nec prophetas, nec apostolos habuerunt Judaei, qui imbres praeberent virtutum, sed e contrario illud eis accidit quod in Levitico peccantibus eis promisit Dominus...* (cita Levítico, c. 26, v. 19)”.

¹⁰³¹ Levítico, c. 26, v. 19. apud, MELAMED, **Lei de Moisés**, op. cit., p. 224.

fala do desprezo dos judeus e da reprovação da sinagoga;¹⁰³² no seguinte (doze) enfatiza a perpetua ruína da Jerusalém terrena.¹⁰³³ O cativo judaico não cessará mais, tal como cessara após o Exílio da Babilônia. Prossegue dizendo que os judeus, apesar de toda a esperança, nunca serão restaurados.¹⁰³⁴ Embora este cativo tenha sido cumprido parcialmente, na primeira vez, com o Exílio da Babilônia, será cumprido plenamente no novo cativo originado da destruição da Judéia e de Jerusalém e seu Templo pelos romanos.¹⁰³⁵ Esta destruição e esta deplorável situação durarão até o final dos tempos,¹⁰³⁶ de acordo a Isidoro, fundamentado em Daniel.¹⁰³⁷ Quanto aos sacrifícios e às celebrações, Isidoro considerava que ficavam abolidas e se tratava de carnalidade. Recuperando a idéia agostiniana da “Cidade de Deus” e da cidade terrena, Isidoro retoma a questão da carnalidade dos gestos e costumes judaicos, dos sacrifícios, dos rituais, declarando-a abolida com a chegada da Verdade e que a partir de então não poderia ser jamais ressuscitada.¹⁰³⁸ E a continuidade de Israel prometida nas Escrituras, através de tantas profecias, era limitada, na visão de Isidoro, à parcela de Israel que se salvaria pela conversão.¹⁰³⁹ Isidoro entende que só os judeus convertidos se salvariam, e deixa claro que

¹⁰³² ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 11, título, col. 517 A. O título do capítulo é: “*De spretis Judaeis et synagoga reprobatione*”.

¹⁰³³ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 12, título, col. 517 C. O título do capítulo é: “*De perpetua ruina Jerusalem*” (Não é preciso tradução!).

¹⁰³⁴ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 13, v. 1, col. 519 A. Inicia o capítulo afirmando que, apesar de sua esperança, os judeus nunca serão restaurados: “*Quia judaei juxta spem suam nunquam reparabuntur*”.

¹⁰³⁵ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 11, v. 2, col. 517 B-C. Diz: “*Quae captivitas et licet sub Babylonis tempore ex parte completa sit, plenius tamen sub Romana captivitate impleta est, quando universam Judaeam Romanus vastavit exercitus, atque urbs Jerusalem eversa atque succensa est*”.

¹⁰³⁶ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 12, v. 6, col. 518 C. “*ad consummationem mundi perseverare*”.

¹⁰³⁷ Id., Ibid., loc. cit., (Baseado em Daniel, c. 9, v. 26-27).

¹⁰³⁸ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 13, v. 3, col. 519 C. Neste trecho afirma o Hispalense, baseando-se em Amos, c. 5, v. 1-2: “*Siquidem et caerimoniaes carnales ajusdem plebis sic cadendo evacuat veniente veritate ne aliquando queant resuscitari...* (Trecho de Amós)”. A ênfase nas cerimônias carnavais se repete em vários trechos e mostra uma diferenciação clara do autor entre a espiritualidade cristã e a “carnalidade” judaica. Em contexto neoplatônico, se contrapõe um confronto entre a matéria e o espírito, o bem e o mal.

¹⁰³⁹ Id., Ibid., PL 83, L II, c. 13, v. 5, col. 520 A, no qual Isidoro define que apenas os judeus que acreditassem em Cristo se salvariam: “*Nam illae repromissiones reparationis, quas eorum prophetarum sermo*

até os criminosos e pecadores poderiam se salvar caso se arrependessem e optassem pela fé.¹⁰⁴⁰ E, para concluir, Isidoro nega a necessidade de reativar os sacrifícios que os judeus realizavam no Templo. A sua estratégia de comprovação faz uso de uma enorme relação de trechos dos profetas que criticavam os sacrifícios desprovidos de boas ações em favor dos necessitados, de justiça social e amor ao próximo.¹⁰⁴¹ E confirma que apesar de seu valor intrínseco, os sacrifícios foram preceituados como figuras ou representações da obediência interna do coração e da fé que perderam os incrédulos judeus, que os realizavam de maneira carnal.¹⁰⁴² Concluindo: eram desnecessários e ultrapassados.

2.2.4.4 O Shabat – dia de descanso

A guarda do Shabat se tornou um dos pilares do Judaísmo. Alguns autores consideram que isto se consumou desde Moisés; outros que isso só se deu a partir da consolidação da Lei como norma prática com Esdras (Ezra), o Escriba, no início do período do Segundo Templo (c. 500 a.C.).¹⁰⁴³ A importância deste dia fez com que ocupasse lugar de destaque na descrição da Criação.¹⁰⁴⁴ Foi considerado o quarto dos Dez Mandamentos,¹⁰⁴⁵ e símbolo do pacto de Deus com o povo de Israel,¹⁰⁴⁶ simbolismo que revestiu o *Shabat* de todo um ritual e de toda uma reverência. A proibição de trabalhar prevista no Decálogo foi ampliada

complectitur illi parte promittuntur quae ex Judaeis in Deum creditura est; nam neque omnes Judaei redimendi sunt, neque omnes salvi erunt”.

¹⁰⁴⁰ Id., Ibid., loc. cit., na qual Isidoro coloca criminosos e pecadores arrependidos num patamar de salvação, caso se arrependam e declarem sua fé. Aos judeus não resta chance de salvação a menos que optassem pela conversão. Algumas comparações e reflexões podem ser sugeridas: estaria Isidoro comparando os judeus a criminosos? E seria a conversão forçada uma terapêutica para os judeus desviados e cegos na sua incredulidade?

¹⁰⁴¹ Isaías, c. 1, v. 10-19; Jeremias, c. 7, v. 21-28. Veja definição de *Shabat* no Glossário.

¹⁰⁴² ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 17, v. 5, col. 526 C-D. “*Vide quia eorum sacrificia non propter se carnaliter commendantur, sed propter solam cordis et fidei obedientiam, quam increduli amiserunt*”.

¹⁰⁴³ BORGER, op. cit., 1ª parte, na qual analisa a sedimentação do código mosaico através de um lento processo que culmina com o escriba Ezra, já no início do período do segundo Templo. V. também GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 72, que afirma que Ezra obrigou os judeus a jurar publicamente que respeitariam o Shabat: “...abster-se de trabalho no Shabat...”

¹⁰⁴⁴ Gênesis, c. 2, v. 1-3.

¹⁰⁴⁵ Êxodo, c. 20, v. 8-11; Deuteronômio, c. 5, v. 12-15.

¹⁰⁴⁶ Êxodo, c. 31, v. 16. O versículo afirma: “E guardarão os filhos de Israel o Sábado para fazer do Sábado, por suas gerações uma aliança perpétua”. MELAMED, op. cit., p. 156.

e minuciosamente detalhada através de algumas leis bíblicas e principalmente através da Lei Oral.¹⁰⁴⁷ A Mishná (Lei Oral) delimita as ações proibidas no Shabat, num total de trinta e nove, não permitindo que se faça nada novo, ou seja, não criar ou transformar, e para não realizar trabalhos, salvo os necessários e permitidos pela Lei.¹⁰⁴⁸ A importância do Shabat no Judaísmo pode ser traduzida pelo pensamento de Achad Haam, quando este afirmou que “mais do que Israel manteve o Shabat, o Shabat manteve Israel”.¹⁰⁴⁹ Sendo, portanto, o Shabat um dos esteios do Judaísmo desde seus primórdios, parece-nos indubitável que, em seu projeto de desconstrução e negação do Judaísmo, Isidoro encontrasse argumentos para negá-lo. No livro dois, no capítulo quinze, Isidoro dedica diversas reflexões para demonstrar que, mesmo no AT, o Shabat deveria ser entendido de maneira espiritual e não carnal. Afirma que estando as leis expressas por parábolas e enigmas, o cumprimento do Shabat, não pode ser entendido senão espiritualmente.¹⁰⁵⁰ Faz uma releitura do texto do Gênesis e tenta demonstrar que Deus trabalhou no sétimo dia: “E terminou Deus, no sétimo dia, a obra que fez, e cessou no sétimo dia toda obra que fez”.¹⁰⁵¹ Ademais, utiliza, de modo *sui generis*, a atividade de todas as tribos de Israel durante o cerco de Jericó que precedeu a queda das muralhas e que durou sete dias. Portanto, carregaram a Arca Sagrada durante sete dias seguidos, ou seja, inclusive no Shabat. Ficaram circulando armados e carregando a

¹⁰⁴⁷ GOLDBERG, & RAYNER, op. cit., p. 378-383; GREENBERG, M. & JACOBS, L., El sábado IN: **Valores del Judaísmo**. Jerusalém: Keter, 1981, p. 295-311.

¹⁰⁴⁸ GREENBERG & JACOBS, op. cit., p. 304. Esta lista está contida dentro do tratado Shabat, c. 7, v. 2, da Mishná.

¹⁰⁴⁹ Apud GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 380. Achad Haam era o pseudônimo de Asher Ginsberg (1856-1927), filósofo sionista e um dos líderes do Sionismo Cultural.

¹⁰⁵⁰ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 15, v. 1, col. 522 A-B. Diz: “*Ergo si lex et prophetae in parabolis et in aenigmatibus constant, non est accipienda Sabbati observatio nisi spiritualiter*”.

¹⁰⁵¹ Gênesis, c. 2, v. 2. No texto hebraico diz: “*Vaichal elohim baiom hashvii melachto asher asa, vaishbot baiom hashvii mikol melachto aser asa*”. O texto, lido isoladamente, deixa espaço para uma leitura deste tipo, pois deixa dúvida se Deus ainda fez algo no sétimo dia. Vale frisar que a obra de cada dia está citada em detalhes e bem especificada. No versículo anterior, é descrito que “acabaram-se de criar os céus e a terra”. Por isso se entende que, tudo terminado, Deus descansou. Isidoro questiona: “*Nam si crimen est Sabbati otium non observare, cur Deus operatur in Sabbato?*” (prosegue com Gênesis, c. 2, v. 2.). Usa o termo clássico “ócio”, que tem diferença radical com o Shabat, por este se tratar de descanso e espiritualidade.

Arca, tocaram chifres de carneiro, tudo por ordem e em nome de Deus.¹⁰⁵² Teriam profanado o Sábado sagrado por ordem do mesmo Deus que lhes ordenara descansar e não fazer nenhuma atividade? Isidoro vê nisto um exemplo que ilustra sua teoria. E o exemplo seguinte foi retirado do livro dos Macabeus, quando os soldados do rei Antíoco se puseram a atacar os seguidores dos Hashmoneus¹⁰⁵³ no sábado e, para não profaná-lo, os judeus preferiram não lutar. Informados deste fato, os líderes Macabeus reviram esta posição e optaram por colocar a vida humana acima do Shabat, desenvolvendo um conceito chamado *Pikuach Nefesh* ou *Kidush Hachaim*.¹⁰⁵⁴ Isidoro diz que “reuniram-se em conselho, lutaram no Shabat e venceram seus inimigos”.¹⁰⁵⁵ Considera esta prova de que não é algo que pertença à fé, mas apenas do que Deus fez com o povo carnal, para provar se os judeus ajustavam-se à Lei. Entende que as inúmeras advertências feitas aos judeus pela falta de boas ações e de preocupação com o próximo contidas nas críticas dos profetas simbolizam a anulação do Shabat. Nelas, Deus, pela voz dos profetas, condena as assembléias festivas e

¹⁰⁵² Id., Ibid., PL 83, L II, c. 15, v. 2, col. 522 B-C. No qual frisa esta atividade que se estendeu durante sete dias seguidos, inclusive um sábado, nos quais o exército armado, carregando a Arca e tocando trombetas, fez cair as muralhas de Jericó. “...septem diebus continuis, inter quos utique et Sabbatum erat, exercitum, et arma produxit, atque circumeunte arca, tubisque clangentibus, Jerico murus subvertit (Josué c. 6, v. 15)”.

¹⁰⁵³ Hashmoneus é o nome da dinastia surgida a partir da vitória contra os helenizantes e os reis Selêucidas. Esta dinastia tem início com Simão, um dos irmãos de Judá o Macabeu, primeiro líder da revolta. Os nomes Macabeus e Hashmoneus são confundidos. Diz GRÜEN, W. **O tempo que se chama hoje**: introdução ao Antigo Testamento. 5.ed., S.Paulo: Paulinas, 1983, p. 239: “O apelido do principal herói da guerra, “Macabeu”, passa de Judas a seus familiares e, por extensão, aos dois livros que contam seus feitos e os complexos acontecimentos daquela época”. Isidoro se refere ao livro dos Macabeus, nas **Etím.**, L. V, c. 39, v. 22-23; L. VI, c. 1, v. 9; c. 2, v. 33.

¹⁰⁵⁴ Santificação da vida ou *Kidush Hachaim* se confunde com *Pikuach nefesh*, já que em essência prevalece a idéia de que a vida humana está acima de normas e leis religiosas. Por isso, para salvar uma vida humana, pode-se profanar o Shabat, fazendo um fogo novo ou utilizando animais de carga para transportar um doente que precisa ser atendido, e até realizando combates de defesa ou contra-ataques. Esse conceito se desenvolveu tendo como um de seus fundamentos a autorização dada aos Macabeus para se defender no sábado. AUSUBEL, N. Conhecimento Judaico IN: **Biblioteca de Cultura Judaica**. Rio de Janeiro: Tradição, 1967, vol. 5, p. 662, diz: “É de se notar que quando da revolta dos Macabeus, em 168 a. E.C., a observância do Sabbath era tão cercada por ordenanças, regulamentações, e proibições, que os soldados judeus não lutavam no Sabbath mesmo em defesa própria. Esse fato tornou-se muito conhecido dos generais inimigos, relata Josephus, o historiador judeu do século I...”. No mesmo volume de Ausubel, op. cit., p. 814, este explica o significado de Kidush Hachaim. (O editor usa Sabbath em vez de Shabat)

¹⁰⁵⁵ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 15, v. 3, col. 522 C descreve a decisão de lutar e a vitória obtida num dia de sábado, nas palavras de Isidoro, após citar o texto (I Macabeus, c. 2, v. 41): “*Postea consilio accepto, pugnaverunt die Sabbati et triumphaverunt de hostibus*”.

as celebrações do Shabat, festas e novilúnio, por serem carentes de justiça e ordena que cessem com esta maneira de celebrá-las. Não quer que sejam celebradas sem atos de justiça social que as acompanhem. Isidoro considera estas críticas como uma ordem de não celebrá-las mais. Se o Shabat é eterno, por que Deus ordenaria que cessassem? Se é bom, por que Deus o odiaria?¹⁰⁵⁶ E neste discurso retoma a questão da carnalidade: o Shabat que Deus ordenou era um descanso espiritual, aliado de desejos terrenos e carnis; serve para afastar a mente de apetites terrenos.¹⁰⁵⁷ Os judeus, segundo Isidoro, utilizavam-no para prazeres carnis: luxúrias, embriaguez, comilanças, prazeres e gozo da vida temporal, servindo ao ventre e aos deleites venéreos.¹⁰⁵⁸ Se isso não é o Sábado ou Shabat, para Isidoro, o que seria este mandamento? Numa leitura milenarista e repleta de messianismo, o bispo hispalense compreende e explica que se trata de um símbolo. Cada dia da semana simboliza um milênio. Os seis dias simbolizam as seis eras, ou seis milênios.¹⁰⁵⁹ Em sua concepção, o Shabat seria o sétimo milênio que se aproximava, que seria o descanso do futuro reino de Deus, onde não se trabalhará.¹⁰⁶⁰ O Shabat temporal, no seu entender, é

¹⁰⁵⁶ Id., Ibid., L II, c. 15, v. 5, col. 523 A. Isidoro afirma: “*Ideoque si Sabbata aeterna sunt, cur ea Deus cessare mandavit? Si bona sunt, cur odivit?*” Isidoro aqui está frisando que Deus não ordenaria que cessasse o Shabat se fosse eterno, nem o odiaria se fosse bom. É obvio que não está preocupado com uma leitura literal nem contextualizada com a realidade da época em que o texto foi escrito.

¹⁰⁵⁷ Id., Ibid., loc. cit.: “*Sabbatum enim quod Israelitae acceperunt in munere significabat requiem mentis, ut nullo in hac vita terrenorum desideriorum appetitu fatigetur*”, contrapõe sua visão de um sábado mais espiritual, aliado dos apetites de desejos terrenos.

¹⁰⁵⁸ Id., Ibid., L II, c. 15, v. 5, col. 523 B. Enfatiza a enorme carnalidade do Shabat judaico: prazeres, comidas, bebidas, carnalidade e sexo. “*Ista autem Judaeorum otiosa festivitas consumitur in luxuris, et ebrietatibus, et comessationibus, deditis omnibus in libidine, et in fructum temporalis vitae, ventri venerique servientibus*”. Por que Isidoro faz esta afirmação? Tem fundamento tal afirmação de Isidoro, pois os judeus consideram que no Shabat, além de rezar, ler a Tora, discutir e estudar Judaísmo, ou seja, ações e atitudes espirituais, um judeu praticante deve sentir-se melhor que nos dias comuns da semana: comer a melhor comida, descansar e ser senhor do seu tempo, dedicando-o parte a Deus, parte à sua família e parte à comunidade. Até a conjugalidade no Shabat é exaltada, pois no sexto dia (sexta-feira), após criar a mulher, Deus disse: “crescei e multiplicai-vos”. Nesta visão, o sexo entre cônjuges com intenção de reprodução é um mandamento divino e no Shabat é ainda mais louvável, óbvio que, dentro de normas morais e culturais de uma sociedade tradicional. Isidoro enxerga nisto carnalidade e pecado.

¹⁰⁵⁹ Id., Ibid., loc. cit., onde diz: “*In opere enim sex dierum sex millium annorum opera demonstratur*”.

¹⁰⁶⁰ Id., Ibid., loc. cit. Afirma: “*Horum dierum Sabbatum septimi millesimi anni tempus, ac requies futuri regni ac saeculi est, ubi jam nulla erit operatio rerum, sed requies sola sanctorum*”.

odioso aos olhos de Deus. O Sábado temporal dos judeus é humano e carnal; e o sábado divino é aquele eterno e espiritualizado.¹⁰⁶¹ E prossegue, questionando: o que significam as proibições e as penas para quem carregue cargas e transporte objetos para dentro ou para fora dos muros da cidade, tal qual proíbe Jeremias?¹⁰⁶² O que significa levar carga? Isidoro considera que se trata de uma figura: leva carga no sábado aquele que no dia do Juízo for encontrado com seus delitos; leva carga no sábado aquele que, acreditando em Cristo, não larga o pecado.¹⁰⁶³ E neste mesmo contexto tenta explicar, através de figuras e tipologia, um caso cuja localização no texto bíblico ele não determina. É a história de um homem que profanou o Sábado coletando lenha e foi punido rigidamente com a morte. Afirma ser esta narrativa uma figura que reflete o mundo após o Dia do Juízo: o homem carnal do passado que se atreveu a recolher lenha durante o Sábado era a figura daquele que seria encontrado no dia do Juízo, agindo carnalmente, isto é, juntando lenha, feno e palha, matérias aptas para alimentar o fogo eterno.¹⁰⁶⁴ Dessa maneira Isidoro trata de desconstruir o conceito do Shabat e substituí-lo por um conceito não “carnal” como tipologia do Milenarismo.

2.2.4.5 As festas judaicas: o ciclo anual do calendário judaico

Outra parte da prática dos preceitos judaicos ou *mitzvot* se une com as celebrações do calendário histórico-religioso judaico. Podemos considerar que as festas e os preceitos formam um todo, pois em grande parte das datas festivas se encontra um componente

¹⁰⁶¹ Id., Ibid., L II, c. 15, v. 7, col. 523 C, no qual, Isidoro compara os dois tipos de sábados: “*Unde dignoscitur Sabbatum temporale humanum esse, Sabbatum autem divinum illud aeternum esse...*”(cita Isaías c. 66, v. 33 para fundamentar sua posição).

¹⁰⁶² Jeremias, c. 17, v. 21-22. No contexto do período final do Primeiro Templo, quando Jeremias declarou estas palavras, tratava-se de impedir o comércio e o trabalho no recinto sagrado de Jerusalém. Posteriormente, surgem normas, e regras rígidas que impedem os judeus praticantes de exercer várias atividades, como já citamos no início deste trecho. Citado por Isidoro em *De fide*, L II, c. 15, v. 8, col. 524 A.

¹⁰⁶³ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 15, v. 8, col. 524, A. Neste trecho afirma que: “*pondera portat in Sabbato, quem dies iudicii invenerit cum suo delicto; pondera portat in Sabbato, qui, credens in Christo, non desinit a peccato*”.

¹⁰⁶⁴ Id., Ibid., c. 15, v. 9, col. 524 B. Isidoro faz uma reflexão alegórica e interpreta que esta figura daquele que profana o Shabat seria um tipo do Juízo Final: “*Ille enim pristinus carnalisque qui diem Sabbati violare*”.

histórico somado a componentes religiosos, culturais e por vezes do ciclo agrícola da terra de Israel. Exemplificaremos utilizando as três festas de peregrinação: *Pessach* (Páscoa Judaica), *Shavuot* (Pentecostes) e *Sucot* (Tabernáculos). São interligadas através de acontecimentos históricos¹⁰⁶⁵ e da seqüência natural do ciclo agrícola.¹⁰⁶⁶ Em todas as três, se realizavam peregrinações ao Templo, daí serem denominadas as três festas de peregrinação.¹⁰⁶⁷ Este conjunto abarca outros detalhes congruentes e cria uma dimensão bastante complexa de um todo existencial. A construção da memória histórica utiliza-se de rituais simbólicos que ajudam a manter a coesão grupal.¹⁰⁶⁸ A identidade coletiva cria uma dimensão de tempo-espço que oferece um passado idealizado e um futuro almejado e acessível através de um sonho milenarista.¹⁰⁶⁹ As festas e o Shabat tornam o sonho de Redenção acessível dentro do cotidiano: a liberdade obtida em *Pessach*, a Lei recebida em *Shavuot* e a transição realizada em *Sucot* são o microcosmo inserido nos rituais do cotidiano. Somando-se os 613 preceitos (*mitzvot*) praticados através de minuciosas regras que englobam até detalhes minúsculos do cotidiano, tem-se um quadro bastante detalhado da identidade grupal. Toda a pressão externa não intimida o grupo que se autodetermina como o Povo Eleito e compreende seu papel na continuidade da história: ajudar na

¹⁰⁶⁵ Pessach celebra a saída do Egito (Êxodo); Shavuot recorda a entrega das Tábuas da Lei, no monte Sinai; Sucot lembra os quarenta anos no deserto do Sinai, habitando em tendas, entre o Êxodo e a entrada na terra Santa. GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 387-392; 399-401.

¹⁰⁶⁶ As três festas se relacionam com as estações e com o ciclo agrícola, em Israel: Pessach ocorre na primavera ou colheita da cevada; Shavuot ocorre no verão ou colheita das primícias; Sucot ocorre no outono ou final da colheita. A fonte bíblica primária mais fácil de conceituar e aclarar os detalhes básicos seria o trecho de Levítico, c. 23, que fala das datas e das atitudes principais. Para maiores detalhes v. GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 385-405.

¹⁰⁶⁷ Id., Ibid., loc. cit. O termo usado é *Shalosh Regalim*. V. acima: **2.2.4.3, Jerusalém, o Templo e os sacrifícios.**

¹⁰⁶⁸ V. dissertação de mestrado, SANCOVSKY, *De discretione iudaeorum*: relações entre episcopado e cultura rabínico-talmúdica na Península Ibérica visigoda - séc. VII (inédito), referenciada no trecho **2.1.6**, na nota 374, que trabalha com a resistência cultural dos judeus e com a proliferação do Talmud, sua legislação e sua prática cotidiana. A autora examina esta temática sob o instrumental da história cultural e analisa mecanismos de resistência.

¹⁰⁶⁹ GARCIA MORENO, *Los judíos*, op. cit., p. 24, afirma que as reações e o conflito entre judeus e cristãos se dão sob a temática milenarista que permeia o cotidiano: "...se ejecutaron con frecuencia en el típico lenguaje mesiánico y escatológico". Por sinal, semelhante ao que pensavam seus conterrâneos cristãos.

redenção e no Milênio. Para poder convertê-los, Isidoro tenta subverter os conceitos e desconstruir o maior número de detalhes da identidade judaica. Essa é sua clara tarefa no *De Fide*: cada etapa do segundo livro é uma tentativa de desmanchar alguns dos pilares do “edifício judaico”. Isidoro, porém, vê a necessidade de mostrar outro caminho para o final dos Tempos. Não conhece o judaísmo que combate,¹⁰⁷⁰ mas percebe muitos de seus detalhes através dos textos bíblicos, sua base e comprovação. A exegese isidoriana tende a excluir as provas bíblicas ligadas aos judeus e que fundamentam sua verdade tentando substituí-la por outra verdade mais densa e atualizada. Dentre as provas bíblicas, Isidoro dirige parte das suas críticas às festas judaicas. Iniciemos pelo último capítulo do livro dois que conclui a obra. Nele Isidoro enumera e sintetiza todos os argumentos apresentados contra as tradições judaicas. Afirma que os cristãos não celebram a Páscoa com a imolação do cordeiro, porque Jesus Cristo teria sido imolado como “nosso cordeiro pascal” e servia de figura: Jesus era o cordeiro sacrificado, simbolicamente.¹⁰⁷¹ A dúvida seria se os judeus ainda celebravam a Páscoa com a imolação do cordeiro. Pelas nossas informações, não imolavam mais animais, desde que o Templo fora destruído em 70 d.C. Albert considera esta citação como demonstração da desinformação de Isidoro sobre as práticas religiosas dos judeus.¹⁰⁷² Algumas seitas cristãs judaizantes nos primeiros séculos da Cristandade poderiam ser confundidas; mas, entre os séculos IV e VI, só os samaritanos ainda

¹⁰⁷⁰ ALBERT, op. cit., em diversos trechos afirma e justifica esta opinião. LACOMA, op. cit., discorda dessa opinião, sem justificar, mas aceita que Isidoro tinha limitações. ROTH, op. cit., considera que Isidoro sabia muito pouco de Judaísmo e desconhecia o hebraico.

¹⁰⁷¹ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 28, v. 4, col. 538, A. Neste trecho afirma: “*De agni esu pascha non celebramus, quia pascha nostrum jam immolatus est Christus, qui per illum agnum figurabatur...*”.

¹⁰⁷² ALBERT, op. cit., p. 295-296, afirma que Isidoro repete seus antecessores sem saber que os judeus não mais sacrificavam o cordeiro, salvo em grupos isolados: “*On sait que ce sacrifice avait été interdit par les rabbins après la destruction du Temple*”.

sacrificavam cordeiros pascais.¹⁰⁷³ Havia samaritanos na Espanha na época de Isidoro? São citados pelo Breviário de Alarico II e impedidos de exercer cargos públicos, mas isso pode ser mais um caso de simples manutenção de leis teodosianas, repetidas sem muita precisão e sem espelhar a realidade.¹⁰⁷⁴ Será que Isidoro confunde os judeus com os samaritanos os únicos que seguiram sacrificando cordeiros após a crise de 70 d.C? Esta hipótese fica frágil quando vemos as definições que Isidoro faz dos samaritanos nas Etimologias: diz que adotaram muitas práticas dos judeus e muitas práticas dos pagãos.¹⁰⁷⁵ Conclui dizendo que “em suas prácticas religiosas, diferem radicalmente dos judeus, pelas superstições que têm, como sem dúvida todo mundo sabe”.¹⁰⁷⁶ Assim sendo, suas afirmações são contraditórias e revelam um saber impreciso sobre os judeus de sua época. Sobre a celebração da festa de Tabernáculos, é breve: “os tabernáculos de Deus são seus santos, nos quais Deus habita eternamente”.¹⁰⁷⁷ Faz uma alegoria sem relacionar com o símbolo judaico, explicá-lo ou criticá-lo. Outra dúvida é perceptível quando Isidoro descreve algumas das festas judaicas. A data da festa de Tabernáculos está claramente definida na Bíblia, e tem referência com o

¹⁰⁷³ ROTH, Enciclopédia Judaica, op. cit., v. 3, p. 1055. Afirma que: “O Pessach só pode ser celebrado no monte Gerizim, onde os cordeiros são sacrificados, assados e consumidos às pressas”. O monte Gerizim fica em Nablus (Siquém ou Shchem), na Samaria. Ainda hoje é considerado sagrado para os samaritanos.

¹⁰⁷⁴ ALBERT, op. cit., p. 296; THOMPSON, *The Goths in Spain*, op. cit., p. 53. Os dois autores entendem que os samaritanos não apresentavam um problema e que na verdade trata-se de um desconhecimento de Isidoro. Albert lembra que Isidoro deveria saber que havia diferenças bem acentuadas entre judeus e samaritanos: “*Or Isidore n’ignorait pas que les observances juives diffèrent radicalement de celles des Samaritains*”.

¹⁰⁷⁵ ISIDORO, *Etím.*, L. VIII, c. 4, v. 9. Diz: “*Samaritae [qui in locum. Israhel captivo abducto in Babyloniam, translati sunt, venientes in terram regionis Samariae, ex parte Israhelitarum consuetudinem, quam per sacerdotem reductum didicerunt, tenent, ex parte gentilem, quam in nativitatibus terra habuerunt]*”.

¹⁰⁷⁶ Id., *Ibid.*, loc. cit. Diz: “*[Nam in observationibus suis a Iudaeis omnino, separantur, quorum superstitio proculdubio omnibus nota est]*...”. Sabendo que esta afirmação é de Isidoro, este não poderia crer que se tratava de sacrifícios judaicos de cordeiros na Páscoa judaica. Isso poderia ocorrer, se fossem samaritanos. Portanto Isidoro não conhece as práticas judaicas da Páscoa em sua época.

¹⁰⁷⁷ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 28, v. 4, col. 538 A, no qual denomina a festa como *scenopiegias* (termo latino para a festa) e diz que não a observamos, pois: “*quia Tabernaculum Dei sancti ejus sunt, in quibus habitat in aeternum*”.

dia das Expições ou Penitência¹⁰⁷⁸ e com o Ano Novo judaico: ¹⁰⁷⁹ são todos no sétimo mês do calendário lunar judaico. O Ano Novo seria o primeiro dia; o dia das expiações o décimo dia; e o início da festa dos Tabernáculos¹⁰⁸⁰ o décimo quinto dia.¹⁰⁸¹ Sem levar em conta o texto bíblico bastante conhecido, Isidoro faz uma interpretação imprecisa: coloca o dia de Tabernáculos antes do dia das Expições.¹⁰⁸² Em relação ao novilúnio que seria o primeiro dia do mês lunar, celebrado no Templo com sacrifícios especiais e na sinagoga com orações alusivas, declara que “não guardamos os novilúnios, pois somos, em Cristo, novas criaturas; passaram-se as coisas antigas, e foram feitas novas que as suplantaram”.¹⁰⁸³

2.2.4.6 Normas alimentares (*Kashrut*): No Judaísmo há uma vasta gama de normas relacionadas aos alimentos. São divididos em categorias: permitidos e proibidos; derivados de leite, carnes e neutros.¹⁰⁸⁴ As regras de abate do animal são minuciosas. Há lista de animais considerados puros e impuros.¹⁰⁸⁵ O porco, animais de rapina, frutos do mar, répteis e batráquios, peixes sem escama e barbatanas são considerados impuros. Entre os animais cujo consumo é permitido, estão os ruminantes de casco fendido, as aves de criação

¹⁰⁷⁸ Iom Kipur. Ocorre no décimo dia de Tishrei, primeiro mês do calendário judaico. GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 397-399.

¹⁰⁷⁹ GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 394-397. Também conhecida como festa do toque do Shofar (chifre de carneiro). O calendário bíblico descreve a data ocorrendo no **sétimo mês**: a contagem tem como referência a primavera e a saída do Egito, que serve de marco zero do **calendário agrícola e histórico**. O calendário religioso determina outro início de ano, no sétimo mês do calendário agrícola: neste está Rosh Hashaná, Iom Kipur e Sucot – é o mês de Tishrei, **primeiro do calendário religioso**. Lembremos que se trata de um calendário lunar adaptado ao solar, por isso não coincide com os calendários solares, nem o Juliano nem o Gregoriano, que ainda não tinha sido criado. Essa dificuldade deve ter ajudado a confundir Isidoro.

¹⁰⁸⁰ Festa das Cabanas. GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 399-401.

¹⁰⁸¹ Levítico, c. 23, v. 23-44. Onde estão especificadas todas as celebrações e festas do sétimo mês.

¹⁰⁸² *De ecclesiasticis officiis*, 1, 39, col. 773 C. Onde afirma: “*Tertium jejunium est quod a Judaeis agebatur post Tabernaculorum solemnitate, quod decimo die septembris mensis ecclesia celebrat*”. Nas Etimologias, Isidoro diz apenas que ocorre em setembro: “*Esta solemnidad se celebra entre los hebreos en el mes de septiembre*”. Um erro de precisão, pois, sendo baseado num calendário lunar adaptado ao solar, poderia cair, como ocorre até hoje, em setembro ou outubro. Essa adaptação existe desde Hilel II, Patriarca (ou *Nassi*) do Sinédrio, que em 359 d.C acertou os dois ciclos, lunar e solar no calendário judaico.

¹⁰⁸³ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L II, c. 28, v. 4, col. 538 A. na qual afirma: “*Neomenias novae lunae nos custodimus, quia jam in Christo nova creatura, vetera transierunt, et ecce facta sunt nova*”.

¹⁰⁸⁴ GOLDBERG & RAYNER, op. cit., p. 375-377.

¹⁰⁸⁵ Levítico, c. 11 oferece uma minuciosa lista.

caseira (galinhas, patos, gansos e perus) e peixes de escama e barbatana que não sejam predadores. Isidoro contesta a validade da *Kashrut* com base no exemplo da estada de Elias, o profeta junto à viúva de Sarepta, esta cidade fenícia que seguramente não tinha alimentos puros de acordo com as normas judaicas.¹⁰⁸⁶ Faria assim Elias, pergunta Isidoro, se não fosse lícito de acordo com a Lei? Se o profeta utilizou alimentos considerados não adequados, não seria o caso de dizer que a Lei foi dada para que se entendesse de uma maneira espiritual?¹⁰⁸⁷ A simbologia, de acordo com Isidoro, poderia ser entendida como uma alegoria: o comportamento animalesco dos humanos que atuam de maneira impura. A seu ver, os santos predestinados por Deus não podem agir conforme os costumes humanos, que se assemelham aos animais impuros.¹⁰⁸⁸ Isidoro utiliza-se da descrição da Criação para fundamentar sua análise. No primeiro capítulo do Gênesis, após criar os animais, no quinto dia Deus¹⁰⁸⁹ afirma que era bom; ao final do sexto dia, em que criou os animais terrestres e o homem, Deus disse que era muito bom.¹⁰⁹⁰ Se Deus afirma que tudo era bom, Isidoro entende que o significado dos animais impuros são figuras dos costumes humanos.¹⁰⁹¹ Repete este tipo de alegoria, na conclusão do livro dois, onde enfatiza mais uma vez a similaridade entre os costumes dos humanos e seu simbolismo refletido na diversidade dos animais.¹⁰⁹²

¹⁰⁸⁶ 1 Reis, c. 17, v. 8-10.

¹⁰⁸⁷ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 18, v. 1, col. 527, C. Após afirmar que Elias se hospedou e que através da ajuda divina encheu os vasos de farinha e óleo, diz: “...*quod fieri non liceret, nisi lex spiritualiter data fuisset*”.

¹⁰⁸⁸ Id., Ibid., L II, c. 18, v. 2, c. 527 C-D. Afirma: “...*qua non admittit Deus in sanctis suis, qui ad aeternam vitam praedestinantur, quidquid per illa immunda animalia in moribus hominum comparatur*”.

¹⁰⁸⁹ Gênesis, c. 1, v. 20-23. Onde Deus criou os peixes e aves.

¹⁰⁹⁰ Gênesis, c. 1, v. 24-31. Onde o texto bíblico descreve a criação dos animais terrestres e aquáticos.

¹⁰⁹¹ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 18, v. 2, col. 527 D; 528 A. Isidoro conclui: “*Ideoque quaecunque in genere significantur animalium immundorum, rectius derivantur in moribus hominum*”.

¹⁰⁹² Id., Ibid., L II, c. 28, v. 3, col. 537-538 A. Afirma que não seguimos uma normativa que diferencia os tipos de alimentos por considerar que existe um sentido espiritual que expressa a diversidade do reino animal simbolizando os costumes humanos: “...*quia cuncta illa spiritualiter discernimus in moribus hominum quae immunderam significabat diversitas animalium*”.

2.2.4.7 A culpa judaica

Isidoro não inova afirmando a culpa judaica na morte de Cristo. Não seria o primeiro a afirmar que os judeus foram os responsáveis pela crucificação de Cristo, mas dá uma ênfase muito forte nesta posição. Discutir a responsabilidade ou a participação dos judeus na morte de Cristo, é uma questão muito complicada, espelhando aspectos teológicos, ideológicos, e muitas outras facetas, impregnadas de crenças de longa duração.¹⁰⁹³ O que nos propomos a discutir seria a maneira que Isidoro enfatiza a culpa judaica. Apenas nos textos do *De fide* encontramos quatro trechos que de maneira direta acusam os judeus de serem os mais diretos responsáveis pela morte de Cristo, crucificando-o.¹⁰⁹⁴ Há uma clara tendência nas suas obras e que culmina no *De fide*, de imputar esta culpa aos judeus. Autores e responsáveis da morte de Cristo, a culpa judaica é um tema bastante recorrente. Na opinião de Albert, o deicídio é tema central de seu anti-Judaísmo.¹⁰⁹⁵ Muitas outras são acusações indiretas e há inúmeras injúrias dirigidas aos judeus: na abertura do livro um, explicita a

¹⁰⁹³ Estamos cientes da polêmica e das dificuldades de analisar este tema. Consideramos que vale lembrar que Judá era governada pelos romanos. Os judeus tinham como pena de morte o apedrejamento. Um condenado judeu nunca seria crucificado pelos judeus. Seria apedrejado. Consideramos que existe uma construção histórica posterior ao período dos apóstolos que conviveram com Jesus, que prevaleceu na redação dos Evangelhos feita várias gerações após a ocorrência dos fatos. Como exemplos de obras que contestam a posição de que os judeus mataram Cristo, temos CROSSAN, J. D. **Quem matou Jesus?** As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus. Rio de Janeiro: Imago, 1995. V. também a obra clássica: ISAAC, J. **Jesus e Israel**. São Paulo: Perspectiva, 1986. Dois autores brasileiros têm algumas obras sobre a temática, motivadas pelo Concílio Vaticano II. Uma delas é SCHLESINGER, H. & PORTO, H. **Jesus era judeu**. São Paulo: Paulinas, 1979. Motivada pelo Holocausto e pelo Concílio Vaticano II, esta bibliografia reviu e criticou as teses tradicionais da Igreja. Alguns autores eclesiais por vezes assumiram a responsabilidade da Igreja, pela criação da culpa judaica.

¹⁰⁹⁴ Os quatro trechos são todos do livro I. O primeiro é c. 22, v. 1, col. 479 B: “...in manus Judaeorum, qui eum interfecerunt”. O segundo é c. 26, v. 2, col. 485 B: “...in qua Judaei Christum crucifixerunt, quando sceleratas manus injecerunt in eum”. O terceiro está no mesmo cap. do anterior, v. 4, col. 486 A: “...in Jesu, quem confixerunt Judaei in cruce...”. O quarto está no c. 42, v. 2, col. 487 B e afirma: “...qui Christum commoti ira crucifixerunt”.

¹⁰⁹⁵ ALBERT, B. S. Isidore of Seville: his attitude towards Judaism and his impact on early medieval canon law. IN: **The Jewish Quarterly Review**, 80, n 3-4 (January-April, 1990), p. 210. Albert afirma: “The main reason for Isidore’s anti-Jewish attitude is the responsibility imputed to the Jews for the Passion of Christ. This accusation of deicide constitutes the central theme of his anti-Judaism. Not only the Jews assemble in order to perpetrate this crime - they were unanimous in approving of it”.

intenção de refutar a perfidia judaica; ¹⁰⁹⁶ em outra passagem, defendendo o conceito de Trindade, argumenta e acusa os judeus de pernicioso perfidia.¹⁰⁹⁷ O que significa perfidia, na terminologia isidoriana? À guisa de reflexão inicial, percebe-se clara relação entre o político e o religioso, entre *infidelitas* e *perfidia*.¹⁰⁹⁸

Quais seriam os efeitos imediatos da maldade judaica? Isidoro segue as pegadas de Agostinho e Gregório, seus mestres: os judeus estavam condenados à perpétua servidão.¹⁰⁹⁹ Repete seguidamente esta opinião: na sua compreensão, há uma relação direta de causalidade entre a atitude judaica em relação a Cristo e seu destino, ou seja, derrota, destruição, exílio e servidão eterna.¹¹⁰⁰ A sua perdição está associada à sua culpa na morte de Cristo. Isidoro vê a maldade judaica descrita nas palavras dos profetas e considera os mesmos vítimas e mártires do povo “deicida”, por terem sido críticos em relação aos desvios e à cegueira do povo. Na visão de Isidoro, os judeus foram responsáveis pela morte dos profetas, sendo depois de Cristo, entregues a uma severa punição: servidão e exílio.¹¹⁰¹

¹⁰⁹⁶ ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L I, c. 1, v. 2, col. 449 C, 450 B., na qual afirma: “*Ad quorum refellendam perfidiam*”.

¹⁰⁹⁷ Id., Ibid., L I, c. 4, v. 12, col. 460 A., onde diz: “*Sed contra haec objicit pernicioso Judaeorum perfidia, dicens:...*”

¹⁰⁹⁸ FRIGHETTO, Infidelidade e barbárie na *Hispania visigoda*., op. cit., analisa os conceitos e as expressões utilizados para distinguir barbárie de *civilitas*, refletindo sobre a questão da *fidelitas* e da *perfidia*.

¹⁰⁹⁹ Analisamos e exemplificamos as leituras de Isidoro relativas a este tema nos itens anteriores deste trecho. Para complementar citamos o trecho: ISIDORO, **De fide**, op. cit., PL 83, L. II, c. 6, v. 1, col. 510 C, que fala da incredulidade judaica e do castigo recebido: a destruição ou o desterro. “*Quibus verbis incredulitatem Judaeorum designat, qui Christum videntes non receperunt quem quia nec credere, nec conocere potuerunt, illico excidium habituri*”. *Excidium* pode ser entendido como destruição, desaparecimento, ruína, mas também como corte e separação=exílio.

¹¹⁰⁰ Id., Ibid., L II, c. 9, v. 1, col. 514 B, enfatiza mais uma vez a relação entre derrota e exílio com a descrença (em outros locais com a morte). Diz: “*Quia propter peccatum quod in Christo praevaricati sunt Judaei debellati atque dispersi sunt...*”.

¹¹⁰¹ Id., Ibid., L II, c. 9, v. 3, col. 515 B. Fala da punição dos judeus com o exílio, mas entende que chegaram ao máximo de sua maldade após matar seus profetas, e em seguida terem crucificado Cristo. Deixa em aberto a possibilidade de poderem ser mortos por suas ações: “*Multa enim peccata prius fecerant filii Israel, sed nunquam sic traditi sunt tam longae perditioni et captivitati: quando autem compleverunt mensuram patrum suorum, est post prophetarum necem Christum interfecerunt, peccata peccatis cumulantes, traditi sunt in longam exterminationem*”. Seria correta esta interpretação? O termo **exterminator** gera dúvidas e exige certos cuidados e reflexões. Nas **Etim.**, L. X, v. 87, Isidoro define o termo como denotando aquele que expulsa alguém para fora dos limites da cidade. Diz que **exterminatus** é alguém que há sido expulso dos “*terminos de la ciudad*”. O trecho em latim diz: “*Exterminator...sed qui deicit et expellit a terminis civitatis*”.

De maneira indireta Isidoro justifica a sua punição, como resultado de sua maldade e justifica a possibilidade de ações radicais contra os judeus. A dúvida é sobre os limites desta punição, na visão isidoriana. Uma das visões de Ezequiel é reinterpretada por Isidoro de maneira a descrever alegoricamente um “massacre simbólico” de pessoas que não tinham marcado a letra grega Thau, uma espécie de T, que simboliza a cruz.¹¹⁰² E esta leitura se baseia no sangue do cordeiro, utilizado para evitar a morte dos primogênitos hebreus na décima praga do Egito, narrada no Êxodo.¹¹⁰³ Esse exemplo alegórico ilustra que a salvação só poderia se dar aos seguidores da cruz. Os judeus estavam condenados ao exílio eterno. Essa conclusão simbólica no final do livro dois enfatiza esta idéia e ressalta a morte de Israel. Uma morte “simbólica”, mas que deixa em aberto a possibilidade de destruição.¹¹⁰⁴

2.2.4.8 Judeus, Diabo e Anticristo

Esta temática, que levantamos na análise do Livro das Sentenças,¹¹⁰⁵ se repetiu na exegese isidoriana, especialmente nas Alegorias e no *De fide*. A associação realizada por Isidoro é bastante clara, direta e enfática. Roth refere apenas o trecho que fala que o Anticristo seria da tribo de Dan.¹¹⁰⁶ Albert analisa as influências que contribuíram para a consolidação desta opinião de Isidoro. A influência mais evidente na sua opinião seria de Jerônimo, na

Exterminatus, ab eo quod sit extra términos suos eiectus”. A dúvida provém do fato de que utiliza a expressão no *De fide*, junto com um trecho de Jeremias, c. 12, v. 8-9. Este trecho fala da punição de Deus ao seu povo entregue aos inimigos e à desolação da terra devorada pelos animais. Só fala de exílio e/ou expulsão no início do trecho. Os trechos que se seguem aumentam a dúvida e não permitem uma conclusão definitiva.

¹¹⁰² Id., *Ibid.*, L II, c. 26, v. 1, col. 534 A-B. Baseado em Ezequiel, c. 9, v. 3.

¹¹⁰³ A décima praga está em Êxodo, c. 12.

¹¹⁰⁴ ISIDORO, *De fide*, op. cit., PL 83, L II, c. 27, v. 1, col. 536 C. Declara a ruína, ou a morte? de Israel: “*Interficetur enim Israel, succedit ex gentibus populus*”.

¹¹⁰⁵ V. notas 835-836.

¹¹⁰⁶ ROTH, N. op. cit., p. 16. “*Yet another old Christian charge is found in Isidore: that the Antichrist is to be of the tribe of Dan, or that, indeed, the Synagogue itself is “Antichrist”*”.

sua obra *Commentarium in Daniele*.¹¹⁰⁷ Isidoro repete no *De fide*, as colocações feitas nos livros exegéticos¹¹⁰⁸ e nas Sentenças.¹¹⁰⁹ Como já frisamos na análise do livro das Sentenças, não paira dúvida sobre a relação direta entre judeus e Anticristo e judeus e o Diabo. Outros trechos debatem e acentuam essa vinculação entre os judeus e os inimigos da Cristandade.¹¹¹⁰

¹¹⁰⁷ ALBERT, Isidore of Seville: his attitude towards Judaism, op. cit., p. 212. Afirma que: “His source is probably Jerome’s Commentary on Daniel, where Jerome describes the Antichrist as a Jew who will usurp kingship by cunning and who will conquer the Romans by fraud. Jerome states that no Jew will ever reign without the Antichrist’s help and that the Jewish Antichrist will persecute the Christians”.

¹¹⁰⁸ ISIDORO, *Alleg.*, op. cit., v. 93, col. 113 A-B. Diz: “Roboam filius Salomonis, et Jeroboam servus, quibus Israel in duas partes divisus est, significant divisionem illam in Domini adventu factam, in qua pars credentium ex Judaeis regnat cum Christo, qui est David genere ortus; pars vero secuta Antichristum, cujus ad cultum nefandae servitutis errore constricti sunt”.

V. também: ISIDORO, *Quaestiones*, op. cit., PL 83, *In Librum Judicum*. c. 6, v.3, col. 386 D-387 A. “Concubinam hoc in loco synagogam vocat. Quae in novissimis temporibus Antichristo est creditura, de qua Joannes apostolus in Apocalypsi ait: “Qui dicunt se Judaeos esse, et non sunt, sed Synagoga Satanae (Apoc. II, 9). De qua ultimis temporibus nequissimus filius, id est, Antichristus est generandus”.

¹¹⁰⁹ ISIDORO, *Sent.*, L. I, c. 25, v. 6; *Sent. L. I*, c. 25, v. 7; ambas já citadas em notas do trecho sobre o Livro das Sentenças.

¹¹¹⁰ ISIDORO, *Alleg.*, op. cit., v. 244, col. 129 A. “Barabbas, qui Judaeis dimittitur (Matth. XXVII), significat Antichristum, quem illi errantes meruerunt suscipere pro Christo”. V. também *Mysticorum Expositiones Sacramentorum seu Quaestiones in Vetus testamentum* PL 83, *In Librum Judicum*. c. 6, v.9, col. 388 A-B

2.3 Isidoro de Sevilha: identidade e unidade do reino visigótico.

Uma das maneiras de entender uma época e analisar seus valores é buscar as fontes históricas redigidas por algum (alguns) historiador(es) contemporâneo(s) à mesma época. Essa perspectiva pode ser uma auto-imagem, distorcida ou idealizada, dependendo da posição do autor na sociedade e na política de então. Quando o autor é uma das personalidades mais marcantes de sua geração, aumenta a importância de sua visão, pois reflete nas entrelinhas a concepção do “projeto de sociedade” que ele almeja. Seria este o caso de Isidoro: o Hispalense não tinha na escrita da história uma ocupação constante, mas foi autor de obras históricas que trazem inúmeras informações e propiciam espaço para reflexões sobre a sua visão da História e de sua finalidade, além de uma visão da política e da religião, com as implicações sociais a elas inerentes. Propomo-nos a analisar algumas de suas obras históricas, na busca destes elementos: a sua visão da História e do final dos tempos, da sociedade e do modelo de governo cristão que almejava para a sociedade na qual vivia. Na sequência utilizaremos as obras históricas, exegéticas e enciclopédicas para entender a concepção isidorianiana do poder político e da função da monarquia na sociedade cristã, tentando entender a relação desta visão de mundo com a ferrenha perseguição movida pelos reis visigóticos aos judeus durante o século VII.

2.3.1 As obras históricas de Isidoro de Sevilha

Entre as obras históricas de Isidoro podemos citar: a “Crônica”, a “Historia” e a versão isidoriana do “*De viris*”.¹¹¹¹

A primeira é uma obra sintética que, de maneira simples, narra a história do mundo desde a Criação até o reinado de Sisebuto, provavelmente época em que foi escrito.¹¹¹² Na última parte, a obra se concentra em temas relacionados à *Hispania*. Aplica a teoria das seis idades do mundo, de forte influência agostiniana.¹¹¹³ A sexta Era está marcada pela presença do Império Romano: toda a cronologia oferece uma inter-relação entre Roma e a Cristandade a partir da sexta era; os trechos estão demarcados pelos reinados de imperadores, dentro dos quais se citam algumas notícias e fatos importantes, geralmente fatos políticos e religiosos ocorridos tanto no Ocidente quanto no Oriente.¹¹¹⁴ Essa conjugação de fatos da Igreja com os de imperadores e seus reinados deixa claro a herança da crônica de Eusébio e dos vínculos com o Império. Isso mudará em “História”, sua obra posterior.

Qual a razão de ser de tal aderência?

¹¹¹¹ O nome das obras são 1) *De origine Gothorum. Historia Wandalorum. Historia Suevorum* ou *Historia de regibus Gothorum, Wandalorum et Sueborum* 2) *Chronica* ou *Chronicon*. A primeira já referenciamos na nota 163 e citamos com a abreviação ISIDORO, **Hist.** A segunda utilizamos na versão: ISIDORO DE SEVILHA, *Chronicon*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 1017-1058. Citaremos por ISIDORO, **Chron.**

¹¹¹² LA ENCICLOPÉDIA CATHOLICA, op. cit., na qual referenciam-se as fontes de Isidoro: Júlio Africano, Jerônimo, Eusébio de Cesaréia e Vitor de Tunnunun. A obra é uma *continuatio* da *Chronica* universal de Eusébio de Cesaréia e Jerônimo.

¹¹¹³ ISIDORO, **Etím.**, BAC 1951, op. cit., introducción, p. 21, onde Santiago Monteiro Díaz afirma que: “*Toda su concepción gira em torno al providencialismo agustiniano*”. Agostinho, na Cidade de Deus, cria a sua filosofia da História. Segundo a **Enciclopédia Brasileira Mérito**, op. cit., v. 1, p. 295: “No seu livro *De Civitate Dei*, o autor demonstra como a marcha da humanidade, com todas as atribuições através do tempo, obedecem a um plano divino”.

¹¹¹⁴ CAZIER, **Isidore de Seville et la naissance de l’Espagne Catholique**, op. cit., p. 14-15; ISIDORO, **Chron.**, op. cit., t. 83, c. 1038-1058, v. 66-122. Cerca de metade da obra está dedicada à sexta era, mostrando a proximidade da mesma com Isidoro, mas também sua importância por descrever a História de Cristo e da Igreja e do final dos tempos.

A ausência de outras cronologias e a necessidade de apoiar-se em diversas obras, todas elas escritas sob o signo do Império e de reinados. Mas Isidoro não deixa de salientar a sua visão da ascensão e queda dos impérios: o Império Romano se revelava como o último dos grandes impérios e como seria substituído pelo reino de Deus, com o retorno de Jesus Cristo.¹¹¹⁵ As breves citações de fatos ocorridos no reino visigótico são escolhidas cuidadosamente: uma ênfase especial é dada à conversão de Recaredo e dos judeus sob Sisebuto, mostrando a sua importância no contexto da história universal. Voltaremos a este tema no final deste trecho.

Há fortes indícios de que a obra tem alguma relação com um forte sentimento escatológico que previa um próximo fim de mundo,¹¹¹⁶ se lembrarmos que na época de Sisebuto Jerusalém foi tomada pelos persas de Cosroes, podemos supor alguma relação entre o fato e o texto. Isidoro também é o autor de uma cronologia semelhante, com seis idades do mundo, concluída no reinado de Sisebuto e que aparece no final do quinto livro das Etimologias, com o mesmo comentário de que “o tempo que restava da sexta idade era apenas do conhecimento de Deus”. A repetição desta afirmação em duas obras de envergadura mostra a importância desta afirmação nas convicções de Isidoro. Esta concepção histórica reflete um sentido escatológico da História, de forte influência

¹¹¹⁵ ISIDORO, **Chron.**, **PL**, t. 83, c. 1056. v. 122.

¹¹¹⁶ ISIDORO, **Chron.**, **PL**, t. 83, c. 1056. v. 122; ISIDORO, **Etim.**, BAC 1951, op. cit, p.112. Os comentários, anexados à edição das Etimologias, se referem à Crônica e apontam para uma escatologia: “*Es probable que la obra tenga relación con algún movimiento que anunciaba el próximo final del mundo, pues en la conclusión subraya que solo pertenece a Dios el conocimiento del ultimo día*”.

agostiniana que permeia toda a obra isidoriana.¹¹¹⁷ O sentido e a razão de ser deste mundo estava predeterminado por Deus e previsto nas Escrituras.¹¹¹⁸

As idades definidas por Isidoro são as seguintes: 1ª) Da Criação até o Dilúvio; 2ª) Do Dilúvio até Abraão; 3ª) De Abraão até David; 4ª) De David até o cativo da Babilônia; 5ª) Do cativo da Babilônia até a encarnação do Verbo (Jesus Cristo); 6ª) Da encarnação do Verbo até o final deste Mundo.¹¹¹⁹

A outra obra histórica, é bastante conhecida é a “*Historia Gothorum*” ou “Histórias”, também denominada “*Isidori Historiae*” ou “*Origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum*”.¹¹²⁰ Escrita em 624 e reeditada e ampliada em 631, se tornou um referencial para a história dos povos bárbaros na *Hispania*.¹¹²¹ Trata-se de três histórias diferentes e expostas em separado. A dos vândalos contém o período da presença deste povo na *Hispania* e também seu reino africano até sua destruição pelos bizantinos.¹¹²² A história dos suevos se encerra com a anexação de seu reino por Leovigildo.¹¹²³ Para a terceira parte, que trata dos visigodos, possivelmente utilizou diversas fontes tais como: Orósio, Hidácio de Chaves, Prospero de Aquitânia, Cipriano e em especial a obra do Biclarense¹¹²⁴ escrita na segunda metade do século VI. Assim fundamentada, a História

¹¹¹⁷ FRAILE & URDANOZ, op. cit., p. 249. Diz: “*Su concepto agustiniano de la historia universal aparece en la división en seis grandes períodos*”.

¹¹¹⁸ A concepção agostiniana de História tem em Isidoro um de seus sucessores: as seis Idades se inserem numa concepção de final dos tempos, que direciona o mundo para seu final próximo.

¹¹¹⁹ Id., Ibid., loc. cit.

¹¹²⁰ ISIDORO, *Hist.*, op. cit.

¹¹²¹ Há fortes indícios de que Isidoro utilizou-se de Victor Tunnunensis, para escrever a *Historia Wandalorum*, e a *Chronica* de Hidácio de Chaves para escrever a *Historia Sueborum*.

¹¹²² ORLANDIS, op. cit., *Historia del reino*, p. 358.

¹¹²³ Utiliza como fonte a Crônica de João de Bicláro, que também utiliza para escrever o reinado de Leovigildo. Utilizamos a versão de CAMPOS, já citada na nota 164. Utilizamos como referência: JUAN DE BICLARO, *Crônica*.

¹¹²⁴ João de Bicláro é uma fonte importante para Isidoro. Autor da “Crônica”, composta quando ainda era abade (depois foi bispo de Gerona e veio a morrer em 621). Viveu parte de sua vida em Constantinopla, e

isidoriana se torna um marco importante para a historiografia ibérica. Não nos referiremos à parte que trata dos vândalos e dos suevos, mas apenas aos visigodos.

Resumindo a obra, podemos descrevê-la inicialmente por tópicos principais: inicia com o relato de remotas origens dos godos. Mostra a valentia dos mesmos, seu espírito guerreiro, suas vitórias e seus feitos militares. Descreve a unificação da Península Ibérica, através da obra de reis visigodos arianos como Leovigildo, e a sua unificação religiosa com Recaredo (IIICT-589) e a definitiva “unidade política” com Suinthila, que expulsa definitivamente os bizantinos.¹¹²⁵ Seu objetivo é amplo, mas quer exaltar o encontro da *Hispania* com os visigodos e fortalecer a monarquia católica. Alguns historiadores vêem na obra um acentuado nacionalismo,¹¹²⁶ o que nos parece anacrônico. A obra de Reydellet amplia, tece críticas e contextualiza de maneira mais ampla esta visão,¹¹²⁷ sem propor tal leitura.

Na sua parte inicial, denominada *Laus Spaniae*, faz uma entusiasmada descrição das riquezas, da população e da paisagem da Espanha. Na visão de Díaz y Díaz: neste trecho realiza uma mistura de realidade com ficção.¹¹²⁸ Faz um encontro amoroso entre a Hispânia e os Godos: possuída e amada pelos romanos, destes foi retirada, sendo “conquistada e amada pela florescente nação dos godos”.¹¹²⁹ A ligação entre os godos e a Hispânia é parte

conhecia muito bem a corte imperial. Escreveu sobre os anos 567 e 591, descrevendo o reinado de Leovigildo e parte do reinado de Recaredo. Sendo o período da unificação religiosa, se torna fonte fundamental que já utilizamos no cap. 1, de maneira intensa. Apud ORLANDIS, op. cit., **Historia del reino**, p. 356-357

¹¹²⁵ Unidade sempre contestada pelos vascones e outros povos que se insurgiam no norte da Península Ibérica.

¹¹²⁶ Autores do séc XIX e da primeira metade do século XX já o faziam. Uma autora francesa TEILLET, S.

Des goths à la nation gothique: les origines de l'idée de nation en Occidente du V^e au VII^e siècle. Paris: Belles Lettres, 1984. Numa tese polêmica mas bem fundamentada, a autora vê a construção da idéia nacional na *Hispania* visigótica.

¹¹²⁷ REYDELLET, **La royauté dans la littérature latine**, op. cit., obra já referenciada na nota 10 e comentada na introdução.

¹¹²⁸ DIAZ y DIAZ, op. cit., p. 110. Diz: “*basada en métodos retóricos, adopta la forma de un panegírico en el que se funden lo genuíno y lo artificioso*”.

¹¹²⁹ ISIDORO, **Hist.**, 1, p. 171. O trecho final fala das vitórias da florescente nação dos godos que toma e ama (*rapit et amavit*) a *Hispania*.

duma justificativa histórico-literária do direito do conquistador. Alguns críticos têm restrições quanto à autenticidade deste texto, pois nada fala da Igreja nem dos triunfos cristãos na *Hispania*.¹¹³⁰ Inclui certas construções historiográficas que se aproximam do *mythos* e apontam para uma duvidosa origem dos visigodos.

O que motiva Isidoro a buscar tais origens pouco fundamentadas? O que tenta provar? A sua motivação central, a nosso ver, é inserir os visigodos na história universal e obter para eles um lugar à altura de sua glória e de seus feitos: uma espécie de legitimidade histórica para o papel que Isidoro passa a atribuir aos visigodos, povo corajoso, lutador e de origens nobres. Isidoro usou de toda a sua erudição e de toda a sua habilidade literária para provar estas teses, considerando-os descendentes dos citas e dos personagens bíblicos Magog, filho de Jafet, filho de Noé.¹¹³¹ Na análise da bibliografia e da história isidoriana, constatamos que essa construção historiográfica objetiva elaborar um passado glorioso para seu objeto. A descendência de Magog é uma interpretação, derivada da afirmação de Ambrósio após a batalha de Adrianopla, associando o resultado da batalha a uma profecia de Ezequiel.¹¹³² Também num trecho das Etimologias, Isidoro reafirma a ligação entre visigodos e hispano-romanos numa ascendência bíblica comum, asseverando que os hispanos e itálicos descendem de Tubal e os godos ou getas descendem de Magog.¹¹³³ Fica-nos a impressão de que realmente Isidoro acreditava nessa origem e nessa genealogia. Ao mesmo tempo, essa crença facilitou-lhe a Isidoro a busca de uma origem comum que

¹¹³⁰ Id., Ibid., loc. cit.

¹¹³¹ ISIDORO, *Hist.*, I, p. 173

¹¹³² Ezequiel, c. 38-39. A profecia não exalta os godos, mas Isidoro trata de fazer sua leitura e adequa-la a seus propósitos.

¹¹³³ ISIDORO, *Etím.*, L IX, c. 2, v. 29 (Tubal) e 89 (Magog). O primeiro diz: “*Tubal del cual vienen los iberos, que se llaman también españoles, y algunos creen que de él también proceden los italianos*”. O segundo diz: “*Los gotos o godos se cree que recibieron su nombre de Magog, hijo de Jafet, por la semejanza de la última sílaba, y los antiguos les llamaron getas más bien que godos...*” (e referencia Lucano como fonte).

justifique um relacionamento histórico ancestral dos visigodos com os hispanos-romanos, no intuito de contribuir para a aproximação iniciada nos reinados de Leovigildo e seu filho e herdeiro Recaredo. E permite a Isidoro realçar a antiguidade e a nobreza dos godos diante dos romanos e dos demais povos germânicos, e qualificá-los para constituir um reino legítimo. Eusébio já fizera isso ao realçar a antiguidade dos hebreus e, portanto, do texto bíblico; Flávio Josefo também faz isso em várias de suas obras, para mostrar a antiguidade de sua religião e a nobreza de suas origens. Isidoro tem excelentes referências para fazer sua reconstrução e elaborar origens nobres para os visigodos. Assim eles entram na Bíblia, fazendo parte da herança judaico-cristã.¹¹³⁴ Outro aspecto seria a percepção da obra através da sua intenção ampla: ao mostrar as nobres origens dos godos e sua importância na História, seus feitos e sua postura cristã, trata de justificar sua escolha deste povo como o substituto de Roma. Isidoro constrói esta concepção sistematicamente, como veremos adiante. Voltaremos a analisar esta obra em conjunto com outras obras isidorianas, para obter uma visão de conjunto de seu pensamento político e histórico, na sequência deste capítulo.

Outra obra pode ser considerada como biográfica, ainda que se aproxime mais do gênero hagiográfico: a coletânea “*De viris illustribus*”, sequência da obra de Jerônimo, continuada por Gennadius, um sacerdote semipelagiano de Marselha.¹¹³⁵ A obra contém biografias de personagens ilustres da Igreja, a maioria bispos. Citaremos alguns: o bispo Justiniano de Valência, o bispo Apríngio de Beja, Justo de Urgel, Máximo de Zaragoza, e muitos

¹¹³⁴ CAZIER, **Isidore**, op. cit., p. 16. Diz: “*Voilà pour le situer dans l’histoire du monde vue par la Bible*”. E aparenta-os com os gregos, italianos (leia-se romanos) e iberos (leia-se hispano-romanos).

¹¹³⁵ VALDEAVELLANO, op. cit., p. 300. Genadius é um autor do séc. V, pelo que sabemos, e escreveu entre 467 e 480.

outros.¹¹³⁶ Na versão isidoriana, são cerca de trinta e três biografias, dentre as quais, de doze hispânicos, sendo seis de contemporâneos de Isidoro, incluído seu irmão, o bispo Leandro.¹¹³⁷ A obra, continuada por Ildefonso de Toledo, incluiu um apêndice com uma lista de bispos hispanos. Ildefonso enfatiza personagens hispanos também, mas acentua ainda mais os bispos toledanos, numa aparente apologia da primazia toledana.¹¹³⁸ Tanto Isidoro como Ildefonso enfatizam, diferentemente da versão de seus predecessores, a crescente presença de bispos de uma vertente latina e menos de uma vertente grega, como havia nos primórdios da Igreja.¹¹³⁹ A continuidade desta obra será feita durante os períodos posteriores, incluindo-se novos bispos. A intenção clara é oferecer modelos de vida cristã e de virtudes. O modelo gregoriano que enfatiza um ideal monástico e pastoral é acentuado nas duas versões, isidoriana e ildefonsiana.¹¹⁴⁰ Assim como nas hagiografias, o sentido pedagógico, tão acentuado em Isidoro (que viveu numa época de confronto com arianos, de busca da consolidação da hegemonia da Igreja e da conversão dos pagãos, hereges e judeus), perpassa as razões de ser desta obra. Biografias mostram caminhos, que podem ser modeladores e motivadores. Toda a obra de Isidoro, como tentaremos demonstrar neste capítulo, objetiva delinear as veredas da Igreja e dos fiéis: é essencialmente cristã e educativa. Ao fazermos o fecho desta introdução, podemos tentar distinguir algumas intenções do autor no conjunto de sua obra histórico-literária. As três podem ser

¹¹³⁶ ORLANDIS, *Historia del reino*, op. cit., p. 17, 232, 355, 358.

¹¹³⁷ Id., *Ibid.*, loc.cit.; DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 111.

¹¹³⁸ FONTAINE, J. El *De Viris illustribus* de San Ildefonso de Toledo: tradicion y originalidad. In: FONTAINE, J. *Cultura et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle*. Londres: Variorum Reprints, 1988, trecho VIII, p. 60. Citando a obra do séc. XIX de autoria de Dziadzowski, que explica a escolha de tantos bispos toledanos como motivada pela luta pela primazia toledana na *Hispania*.

¹¹³⁹ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 111

¹¹⁴⁰ FONTAINE, El *De Viris illustribus*, op. cit., p. 95. Cita três razões de ser da obra de Idelfonso, das quais citamos apenas a última: “...el ideal monástico y pastoral de Gregório Magno;...” Esta nos parece adequada a obra isidoriana também.

consideradas como inseridas numa concepção providencialista da história. Em todas há a presença da Providência divina, mas na “História” isso é mais evidente.

A Crônica trata de relatar de maneira ampla a história universal, mostrando o surgimento do Cristianismo e a sexta era. Tece críticas ao paganismo ao longo da quinta e da sexta era e, ao mesmo tempo, condena a heresia. “*De Viris*” enfoca personagens clericais, tratando de centrar a crítica às heresias: cerca de dezesseis personagens, entre os trinta e três referenciados por Isidoro, têm alguma relação com a heresia.¹¹⁴¹ Já a “*Historia*” tem seu foco na glória dos visigodos e de seus reis. Se existe alguma oposição ou crítica esta é direcionada a Bizâncio. A obra é francamente anti-romana: a ousadia de condenar Justiniano, como herético, reflete um gesto de independência teológica e política.¹¹⁴² Na sequência, faremos a junção da “História” com outras obras, para tentar entender a visão isidoriana da política e da sociedade.

¹¹⁴¹ HILLGARTH, J. *Historiography in Visigothic Spain*. IN: HILLGARTH, J. **Visigothic Spain, Byzantium and the Irish**. London: Variorum Reprints, 1985, p. 293. A autora ainda frisa que, na versão de Isidoro, estão excluídos bispos do Norte da África que apóiam os três capítulos, ou seja, uma doutrina considerada herética por Isidoro. Esta se opunha a alguns cânones do Concílio de Calcedônia. No II Concílio de Sevilha, Isidoro discutiu e condenou um acephalita (um herético monofisita), defensor da mesma doutrina.

¹¹⁴² Id., *ibid.*, p. 297. A autora afirma: “*Isidore’s verdict that Justinian, the greatest of Byzantine emperors, was a heretic was, in its day, a declaration of theological independence. The *Historia Gothorum* proclaimed political independence*”. Na Espanha desde o III CT se definiram como concílios definidores da fé e aceitáveis: Nicéia sob Constantino, Constantinopla sob Teodósio I, Éfeso sob Teodósio II, e Calcedônia sob Marciano. Em ISIDORO, **Etim.** L. VI, c. 16, v. 6-10. Pode-se ver o texto de três destes na abertura do texto do III CT. O concílio de Justiniano é considerado herético e esquecido de todas as referências.

3.2 A obra histórica e a concepção política isidoriana

Isidoro de Sevilha mantém uma unidade de pensamento em toda a sua obra. Fica-nos a impressão de que toda a sua obra tenta oferecer uma ampla reflexão sobre o saber clássico e eclesiástico, objetivando sempre a elevação de espírito de clérigos e letrados da *Hispania*. O projeto global de sociedade foi resumido, por Fontaine como sendo definido em quatro tópicos principais: “*Pátria Gothorum, rex rectus, civitas Dei peregrinans, e romanitas*”.¹¹⁴³ Sua concepção de monarquia se insere neste projeto global, e dentro do mesmo deve ser compreendida. Na sua obra, procura construir um modelo de rei cristão ideal e de uma monarquia que cumpra o seu papel na História, ajudando a aproximar a segunda vinda de Cristo. Com Isidoro, a concepção do monarca cristão, desenvolvida a partir de Constantino, se transforma. Os monarcas do Baixo Império eram concebidos como defensores da fé e da Igreja católica: sua proteção e seu respeito pela fé cristã são o pilar da relação entre *Imperium e Ecclesia*. Reydellet entende que Isidoro inova, ao conceber a realeza não mais como o produto do direito natural, mas como o governo do povo cristão.¹¹⁴⁴ E, fundamentado na reflexão de Gregório Magno e Agostinho, enfatiza a noção de função e serviço.¹¹⁴⁵ O momento histórico favorece a construção de um modelo renovado de monarca: Isidoro compreende esta situação e almeja definir uma nova concepção de monarca cristão. O momento que sucede ao III CT e à conversão de Recaredo propicia a aparição de novas condições. Em 589 já ocorrera a conversão do rei e da nobreza visigodos ao catolicismo, e finalmente se unificará a maior parte do território com Suintila: o objetivo

¹¹⁴³ FONTAINE, J. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura européia. IN: **La conversion de Roma:** Cristianismo y paganismo. Madrid, 1990, p. 272.

¹¹⁴⁴ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 554-555. Reydellet afirma que a novidade de Isidoro é que este concebe: “...la royauté non plus comme le produit du droit naturel mais comme le gouvernement du peuple chrétien en tant que tel”.

¹¹⁴⁵ Id., Ibid., loc. cit., Reydellet sublinha: “L’ accent est mis ainsi sur la notion de fonction et de service”

da unidade do reino visigodo está sendo atingido.¹¹⁴⁶ Os reinados de Liuva, Viterico e Gundemaro foram uma fase de transição. A ascensão ao trono de Sisebuto renova em Isidoro a expectativa de diálogo com o monarca. Entre as obras de Isidoro que já analisamos anteriormente, podemos encontrar reflexões sobre a monarquia que propiciam análise e reflexão mais profunda sobre a visão do Hispalense relativa à função do monarca cristão. Em três destas obras, percebemos reflexões importantes para entender a construção da concepção isidoriana de monarquia.¹¹⁴⁷ Toda a obra de Isidoro, como temos frisado em nossa análise, reflete a busca de um porquê da História, no duplo sentido da universalidade da Divina Providência e do direito público da tradição romana.¹¹⁴⁸ Uma construção ideológica: Isidoro insere a tradição política e jurídica romana na concepção cristã de mundo. Esta visão pode ser percebida na concepção do monarca, de acordo a Isidoro. A primeira destas obras é a “*Historia*”,¹¹⁴⁹ da qual já falamos no início deste trecho. Repleta de detalhes interessantes pode-se perceber nela um recorte ideológico¹¹⁵⁰ da presença dos visigodos na história do mundo tardo antigo.

Isidoro não é um historiador, e seu recorte de temas e trechos visa transmitir uma mensagem: todo gesto, todo o exemplo e toda a atitude tomada pelos personagens têm a sua razão para ter sido selecionado e descrito na obra. É uma seleção minuciosa de exemplos do que um monarca deve ou não deve fazer. A obra inicia com a “*De laude Spaniae*”, já

¹¹⁴⁶ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 457.

¹¹⁴⁷ Id., Ibid., p. 457-458. Delineia as fontes sobre a concepção do soberano cristão em Isidoro, citando as Etimologias, as Sentenças III, e alguns trechos da História.

¹¹⁴⁸ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 111. Diz que os pensadores hispano-visigodos estavam preocupados em encontrar “*un sentido a la historia contemporánea en el doble plano de la universalidad de la Divina providencia y del derecho publico de la tradición romana...bajo el ropaje ideologico del dominio ... de la gens Gothorum, de la nación goda*”.(Partes do texto)

¹¹⁴⁹ Citamos anteriormente esta obra e, ao repetirmos utilizaremos a referência: ISIDORO, **Hist.**

¹¹⁵⁰ TEILLET, **Des goths**, op. cit., onde a autora ressalta, no cap. XIII, que no prólogo da sua obra Isidoro traça o encontro da gloriosa *gens Gothorum* com a Espanha, descrita como uma mãe fecunda. Tendo desposado antes os romanos, agora desposa a *gens Gothorum*, numa semelhança nada casual com a cidade de Jerusalém, viúva e abandonada que encontra um novo e vigoroso esposo: o seu Salvador e Redentor. (p. 498)

descrita, e que agora nos propomos a rever em análise complementar. Trata-se de um elogio e exaltação da Espanha, onde se constrói uma identidade territorial do espaço ibérico.¹¹⁵¹ Dentro da visão isidoriana, a *Hispania* seria uma formosa mãe, fecunda e bela, produtiva e por todos desejada.¹¹⁵² Tomada pelos romanos mas destes viúva, é desposada pelos visigodos. Um simbólico e romântico encontro? É uma alegoria que descreve o encontro do povo, da terra e da unidade político-religiosa almejada pelo autor. Desse modo Isidoro traça as raízes deste encontro singular: a Espanha que espera por seu amado, o povo godo.

A construção não é traçada de maneira simples e aleatória: Isidoro busca no longínquo passado as glória e as nobres origens da “*Gens gothorum*”. Encontra em Magog, filho de Jafet, o ancestral bíblico para o povo eleito.¹¹⁵³ A construção segue por tortuosos caminhos, geralmente sem fundamento em crônicas nem em autores clássicos: os godos aparecem na guerra civil entre César e Pompeu, no final da República romana, mas do lado do último, fortalecendo a legalidade e a “*Respublica*”. Descreve sua participação na luta armada, quando “os godos chegaram a Tessália para prestar ajuda a Pompeu e lutar contra César”.¹¹⁵⁴ Isidoro não qualifica suas fontes, e nenhuma citação confirma esta participação. Reydellet propõe uma reflexão, assinalando que talvez as razões de Isidoro sejam outras.

¹¹⁵¹ ISIDORO, *Hist.*, op. cit., p. 168-170.

¹¹⁵² Id., Ibid., loc. cit., onde afirma ser a Espanha mãe de príncipes e povos (*principum gentiumque mater Spania*); belíssima (*pulcherrima*); rainha das províncias (*regina provinciarum*); ornamento do mundo (*ornamentum orbis*); repleta de qualidades e belezas, que foi tomada e amada (*rapit e amavit*) pelo glorioso povo (*gens*) dos godos.

¹¹⁵³ Id., Ibid., c. 1, p. 173. Afirma: “*Gothorum antiquissimam esse gente, quorum originem quidam de Magog Iafeth filio suspicantur a similitudine ultimae syllabae*”. Como se pode perceber, esta genealogia é traçada apenas com o fundamento da semelhança entre as três últimas letras de Magog, com godos, e uma referência bíblica de Ambrósio, após a batalha de Adrinopla, vitória goda contra Roma, que citamos nas notas 109-110. Uma prova nada convincente, mas uma argumentação que dá um efeito de nobreza e estirpe aos godos.

¹¹⁵⁴ Id., Ibid., c. 3, p. 174 “*...Gothi ad praebendum Pompeio auxilium in Thessalia adversus Caesarem pugnaturi venerant...*” Na tradução espanhola, diz: “*los godos llegaron a Tesalia para prestar ayuda a Pompeyo y luchar contra César*”.

Por que colocaria os visigodos do lado de Pompeu, um perdedor? Lembremos que, na visão de Isidoro, Pompeu representa um defensor da legalidade republicana.¹¹⁵⁵

Em outro trecho conflitam com os imperadores do Baixo Império, entre os quais Constantino.¹¹⁵⁶ As vitórias de renomados chefes militares romanos sobre os godos são mencionadas para acentuar que somente grandes generais conseguiram vencê-los: César¹¹⁵⁷ e Constantino.¹¹⁵⁸ Nem a batalha de Andrinopla ou Adrianópolis é descrita como um desastre romano (ótica romano-centrista), mas sim uma justificada reação dos godos à violência dos imperiais e uma vitória dos bons e justos: a descrição da morte do imperador Valente ferido por uma flecha, sendo em seguida queimado, é um exemplo disso.¹¹⁵⁹

Na verdade, trata-se de uma nova alegoria isidoriana. Isidoro faz uma interpretação alegórica da maldade de Valente: na sua “versão histórica”, os primeiros godos que se converteram ao cristianismo se tornaram católicos, mas Valente enviara um missionário ariano (Ulfilas ou Gulfilas), que viria a convertê-los; esses godos arianos teriam ardido no “fogo eterno” por sua opção ariana. A culpa disso seria de Valente, que teria sido punido da

¹¹⁵⁵ REYDELLET, op. cit., p. 512-513. Citando ISIDORO, **Etím.**, L V, c. 1, v. 5 onde Pompeu é qualificado como cônsul. Ainda numa epístola a Sisenando, nomeia dois lugar-tenentes de Pompeu, como reis da Espanha e vencidos por César. Assim se contextualiza a luta da Espanha e de sua identidade. Na mesma epístola, relaciona os espanhóis descendentes de Tubal com os godos descendentes de Magog, portanto irmãos. Godos e espanhóis seriam todos descendentes de Jafet e irmãos.

¹¹⁵⁶ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 5, p. 179.

¹¹⁵⁷ Id., Ibid., c. 3-5, p. 175-179. TEILLET, op. cit., p. 482, diz que a presença de godos na batalha de Farsalia, entre César e Pompeu, é um anacronismo, que pode ser uma invenção de Isidoro. Diz: “...*mention anachronique qui a toute chance d’être une adaptation sinon une invention d’Isidore*”. Isidoro não fundamenta nem cita suas fontes. Constrói sua obra em busca de seus objetivos: exaltar a nobreza do noivo godo diante de sua noiva Espanha.

¹¹⁵⁸ CAZIER, **Isidore**, op. cit., p. 17. Realça duas tradições: os corajosos godos e os renomados comandantes militares romanos. Enfatiza a glória pública dos citados generais romanos, por terem vencido os imbatíveis godos. Usa da derrota para exaltar seus heróis.

¹¹⁵⁹ Id., Ibid., c. 9, p. 187. Diz que o Imperador mereceu ser queimado vivo, pois havia entregue ao fogo eterno almas tão belas. O texto diz: “...*ut mérito ipse ab eis vivens cremaretur incêndio qui tam pulchras animas ignibus aeternis tradiderat*”. E qual seria o sentido desta cruel afirmação? Valente é considerado o responsável pelo envio de Ulfilas (Gulfilas), bispo ariano que convertera os godos ao cristianismo ariano, execrado por Isidoro.

mesma maneira, ardendo em chamas.¹¹⁶⁰ Isidoro tenta encontrar origens cristãs entre os visigodos arianos. Um texto da primeira metade do século XX lança a hipótese de que haveria um grupo de visigodos que sempre professara o cristianismo ortodoxo niceno.¹¹⁶¹

Essa leitura alegórica se repete em toda a obra: uma construção de situações e análises, em que causa e efeito, pecado e punição se sucedem. A postura e o valor dos godos são usualmente louvados: Isidoro exalta sua coragem, seu senso de liberdade e sua aptidão para governar.¹¹⁶² As suas razões são ideológicas e muito visíveis.

Um exemplo é a descrição da entrada dos godos em Roma com Alarico: os godos protegem e não invadem os lugares sagrados, i.e., as Igrejas católicas. Não ferem, nem matam, nem escravizam os que se refugiaram nas igrejas e tampouco os que clamaram em nome de Cristo e dos santos.¹¹⁶³

Os reis godos arianos são descritos, quase ininterruptamente como tendo sido assassinados por algum dos seus seguidores.

Alarico e Ataulfo não deixam sucessores, e isto é associado à profecia de Daniel (c.18); Sigerico é morto pelos seus seguidores (c. 20); Turismundo é assassinado por seus irmãos

¹¹⁶⁰ Id., Ibid., loc. cit. V. também TEILLET, op. cit., p. 483. Autora diz que este clichê foi passado por Jordanes, a Orósio e a Isidoro. Diz: “*ce cliché était également emprunté a Orose por Jordanès*”.

¹¹⁶¹ ZEILLER, J. Isidore de Seville et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves. IN: **Miscellanea Isidoriana**, Roma: 1936, p. 287-292. O autor reforça nossa impressão de que se trata de uma apologia para demonstrar o valor dos godos. Porém, está convencido da validade da sugestão isidoriana de que os godos têm origem nobre, são guerreiros corajosos sempre e têm remotas, mas seguras origens cristãs. Isso é parte de um contexto historiográfico da década de 1930 na Espanha, que se insere no choque ideológico que culminou na guerra civil espanhola. A Igreja e a esquerda se chocavam de maneira direta sobre valores e ideais.

¹¹⁶² FONTAINE, J. Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne. IN: FONTAINE, J. **Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle**. Londres: Variorum Reprints, 1986, p. 117. O Autor afirma: “*La trame idéologique du livre est claire: des grands thèmes gothiques (la vaillance des Goths, leur sens de la liberté, leur aptitude à gouverner)*”. Isso não exclui os componentes romanos da cultura e das idéias, na *Laus Spaniae*.

¹¹⁶³ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 15, p. 195. Afirma que não tocaram os que se refugiaram nos lugares santos: “*... et mors et captivitas indultas est qui ad sanctorum limina confugerunt*”. E também pouparam aos que pronunciaram o nome de Cristo e dos santos, mesmo se fora dos locais sagrados: “*et nomen Christi et sanctorum nominaverunt*”. Isidoro delineia uma revisão histórica dos godos como um povo repleto de nobreza e *pietas*, portadores da *cives*.

(c.30); Teuderico é assassinado por seu irmão Eurico (c.33); alguns reis morrem de morte natural, tais como Valia e Eurico.

Qual é a importância dessas descrições? Em quase todas há uma moral implícita: morrem ou são punidos pelo que fazem. A presença de Deus e dos demônios é constante na História, e se faz presente na história dos visigodos, durante o período visigodo-ariano, que antecede a conversão de Recaredo.

Um exemplo é a descrição da batalha entre Átila rei dos hunos e uma coalizão romano-germânica: a descrição de prodígios no céu e na terra (terremotos, eclipses, cometa, coloração vermelha como sangue na parte norte do céu): tudo isso Isidoro interpreta como sendo obra divina para simbolizar a carnificina da batalha.¹¹⁶⁴

A obra de Isidoro (História) difere da obra do Biclarense, que tem o Império como centro e referência cronológica: o reino visigodo é o foco central e só a história do encontro da *Hispania* e dos visigodos é que interessa. Não se pode dizer que há um rompimento com a cultura clássica; Isidoro afirma implicitamente que a cultura e a civilização romanas foram assumidas e continuadas por um povo germânico, romanizado e portador de uma nobreza sem igual.¹¹⁶⁵ Ele não acredita em uma ruptura, com as invasões. Entendendo o Império

¹¹⁶⁴ Id., Ibid., c. 26-27, p. 214-215. Afirma que o desastre e derrota dos hunos foram castigos celestes (*caelestibus plagis*). Uma clara intervenção de Deus, na História, nas batalhas e nas ações humanas. Os reis são punidos por seus atos e gestos. Na concepção isidoriana da História, a presença e a intervenção divina estão delineadas nos eventos.

¹¹⁶⁵ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 463-464.

como um “meio cultural”, compreende que havia uma continuidade.¹¹⁶⁶ O uso da expressão *provincia* na *laus Spaniae* reflete esta visão.¹¹⁶⁷

A História é um livro claramente ideológico que retrata as pessoas e os fatos de acordo com a visão isidoriana de mundo. Autores como Fontaine e Reydellet reforçam esta opinião.¹¹⁶⁸ Uma das questões levantadas por ambos é a da biografia real. Reydellet entende que a galeria de reis, apresentada de maneira simbólica, é retratada através de um julgamento no qual o bem é recompensado e o mal punido.

A partir dos últimos reis arianos e dos reis católicos com os quais Isidoro conviveu, os fatos são acompanhados pelo retrato moral dos príncipes.¹¹⁶⁹ Ao que podemos deduzir que se trata de uma clara associação dos príncipes católicos nicenos com o bem, retratada através de recursos aparentemente literários e historiográficos, uma ideologia que por vezes tende a um dualismo.¹¹⁷⁰

A biografia real não era uma novidade na época de Isidoro: Sidônio Apolinário escrevera sobre Teodorico II; Cassiodoro sobre Teodorico o Grande; e Gregório de Tours sobre

¹¹⁶⁶ Id., Ibid., p. 464. Reydellet afirma: “*Dans la mesure où pour lui l’Empire n’est qu’un milieu culturel, l’Empire dure encore*”. O Império não se acabara: perdura como meio de manutenção e expansão da Cristandade. Esta substitui o Império e perpetua o saber. Essa visão suscita certos questionamentos, mas pode ser pelo menos a intenção de Isidoro, ao realizar sua imensa obra pedagógica, ao tentar educar clérigos e a alta nobreza.

¹¹⁶⁷ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., *De laude Spaniae*, p. 168-169. Descreve a *Hispania* como a “*reginae provinciarum*”, ou seja, a rainha de todas as províncias. Uma mistura de pertinência e de separação: continuidade e diversidade.

¹¹⁶⁸ REYDELLET., **La royauté**, op. cit., p. 523 et seqs.; La conception, op. cit., p. 463 et seqs.; FONTAINE, **J. Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique**. Paris: Études Augustiniennes, 1983, v. I, p. 180 et seqs.. Estes seriam os trechos que melhor analisam a obra histórica de Isidoro e que alicerçam parte das reflexões adiante alinhavadas.

¹¹⁶⁹ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 526. Diz: “*Quand on arrive à la période contemporaine de l’auteur, les faits sont accompagnés d’un portrait moral du prince*”.

¹¹⁷⁰ Id., Ibid., loc. cit. Reydellet reforça nossa opinião ao dizer que conscientemente ou não, Isidoro faz uma obra claramente permeada de uma ideologia. A sua visão de mundo e do papel dos reis está em cada trecho. Diz: “*...que l’esthétique littéraire rejoint, consciemment ou non, une idéologie*”.

Clóvis e a dinastia merovíngia. O interesse variava, mas sempre se oferecia um modelo e um exemplo. A maldade de certos reis se associava a sua morte de maneira cruel.¹¹⁷¹

A função da biografia é basicamente centrada em dois aspectos: a) colocar os reis diante de suas responsabilidades e mostrar que eles não são um joguete da história, sofrendo as consequências de suas atitudes e ações; b) servir de exemplo para seus sucessores e para os povos, sendo um modelo político e social.

Neste caso Isidoro faz claramente um juízo de valor, direto ou simbólico, explícito ou implícito. Em todos os reis que retrata, usa a mesma estrutura narrativa usada no *De ortu*: como nasceu, o que fez e como morreu.

O rei Leovigildo, o primeiro contemporâneo de Isidoro, é descrito com louvor pelo seu papel de unificador e vencedor de batalhas, e duramente criticado por sua política religiosa.¹¹⁷² Isidoro dedica um capítulo a exaltar suas ações militares (c. 49) e contrapõe outro capítulo a criticar sua ação religiosa (c. 50); num terceiro capítulo (c. 51) fala da obra unificadora do rei em termos internos, criticando seus excessos e sede de poder. Ataca sua política religiosa, mas elogia seus feitos político-militares.¹¹⁷³ Isidoro hesita em demonstrar sua admiração e seu respeito pelos feitos do monarca: trata-o como quase um tirano, movido pelo furor da heresia ariana.¹¹⁷⁴ Apesar disso deixa transparecer que Leovigildo é um modelo monárquico: funda cidades, cunha moedas, desenvolve um ritual de corte e

¹¹⁷¹ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 529. Afirma: “...mauvaise vie conduit à male mort”.

¹¹⁷² Id., Ibid, p. 530.

¹¹⁷³ Id., Ibid, loc. cit. Afirma que Isidoro alterna louvor e critica a Leovigildo: “Ainsi Liuvigild est loué pour son oeuvre militaire, et blâmé pour sa politique religieuse”. REYDELLET, *La conception*, op. cit., p. 464, diz que “Il a été visiblement séduit par l’oeuvre du grand unificateur”. Na visão de Reydellet, Isidoro descreve a grandeza de Leovigildo mesmo sendo ferozmente crítico à sua obra religiosa.

¹¹⁷⁴ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 531. Diz: “Liuvigild devient chez Isidore, un tyran “rempli de la fureur de l’herésie arienne, d’autant plus dangereux qu’il agit moins par la violence que par la corruption”. Refere-se à atitude de Leovigildo de tentar atrair católicos ao arianismo, que segundo Isidoro pouco resultou; obteve algumas conversões pela violência mas só deu certo nos casos em que ocorreu suborno (corrupção). No dizer de Isidoro: “...plerisque sine persecutione inlectos auro rebusque decepit”. Uma utilização do poder de maneira tirânica, na ótica isidoriana.

majestade¹¹⁷⁵ e se torna de fato o fundador da monarquia toledana, se torna um **símbolo** na obra isidoriana.¹¹⁷⁶ Isidoro se omite de dizer algo sobre o concílio ariano e a tentativa de unificar os cristãos da península ibérica, numa Igreja nacional de orientação ariana, e é extremamente conciso ao comentar a revolta de Hermenegildo.¹¹⁷⁷ O mesmo cuidado tem ao tratar de seu irmão Leandro de Sevilha, que teve papel fundamental na revolta de Hermenegildo e se aliou com o inimigo bizantino, num colaboracionismo que pode ser entendido como traição à *Hispania* e à *gens Gothorum*.¹¹⁷⁸ Há silêncios que falam mais do que mil palavras.

O personagem-modelo que segue a Leovigildo é seu filho e sucessor Recaredo. As aclamações registradas nas atas do III CT (589) deixam uma idéia do prestígio de Recaredo junto ao clero hispânico. Isidoro descreve o príncipe como modelo para seus sucessores. O propósito de grande parte de sua obra, e especificamente do livro “História”, é propiciar um modelo, “seja na forma teórica, como um tratado de Ética, seja na forma de um relato da vida e das virtudes dos reis que conseguiram, ou estiveram muito perto de conseguir, a

¹¹⁷⁵ ISIDORO, *Hist.*, op. cit., c. 51, p. 258-259. Afirma que foi Leovigildo o primeiro que se apresentou aos seus (visigodos) coberto pela vestimenta real, afirmando que antes dele as roupas e o assento eram comuns entre o *primus inter pares* (rei) e seus nobres: “...*primusque inter suos regali veste opertus solio resedit, nam ante eum et habitus et consensus communis ut genti, ita et regibus erat*”.

¹¹⁷⁶ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 531-532. Diz que: “...*Isidore ne soit pas resté insensible au sens de la majesté royale dont Liuvigild fit preuve*”. REYDELLET, *La conception*, op. cit., p. 464, diz, de maneira mais incisiva, que Isidoro trata Leovigildo como um símbolo: “*Il est certain qu’aux yeux du Sevillan, Liuvigild fait figure de symbole: il est vraiment le fondateur de la royauté tolédane*”.

¹¹⁷⁷ FONTAINE, *Conversion*, op. cit., p. 118. Isidoro concorda com o Biclarense e sua versão quase *telegráfica*: “...*est rapide et sans aménité*”. Certo incômodo de tratar deste tema pode ser percebido. Um silêncio comprometedor que denuncia uma sensível questão.

¹¹⁷⁸ Id., *Ibid*, p. 117-118. Fontaine afirma: “...*rien sur la “collaboration” de Léandre avec les Byzantins, sur sa trahison du prince régnant, sur son rôle probable dans la rebellion d’ Hermenegild*...” Outro silêncio que fala alto: uma traição ao poder legítimo e aliança com um dos maiores inimigos do Estado.

perfeição almejada”.¹¹⁷⁹ Os personagens isidorianos modelares realizam, pelo menos parcialmente, este ideal de príncipe cristão.¹¹⁸⁰

Os dois monarcas mais exemplares são Recaredo e Suintila, já que cada qual, a seu modo, dá continuidade ao processo de unificação religioso e territorial. Isidoro mostra nos dois qualidades ímpares e constrói seu modelo de monarca.¹¹⁸¹ Recaredo é objeto de um panegírico, ao estilo dos panegíricos dos imperadores, mas lembrando em alguns aspectos os “espelhos de príncipes medievais”.¹¹⁸² Os melhores dons físicos e espirituais lhe são atribuídos: respeito pela religião, piedoso e pacífico (c. 52).¹¹⁸³ Administrou as províncias com equidade e moderação; era tal a sua bondade, que até seu rosto refletia tal benevolência e chegava a atrair o carinho e o afeto dos maus; agiu de maneira liberal com os que sofreram confiscos de seu pai, restituindo-lhes seus bens, tanto para os senhores como para a Igreja.¹¹⁸⁴ Essa liberalidade pode ser interpretada como qualidade ou defeito: enfraquecer a monarquia devolvendo terras ao clero e a nobreza, como parte de acordos políticos.

¹¹⁷⁹ MARTIN, M. S. G. A teoria política visigoda. IN: DE BONI, L. A. (org.) **Idade Média: Ética e política**. 2.ed., Porto Alegre: Edipucrs, 1996, p. 87.

¹¹⁸⁰ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 463. Afirma: “*Cet idéal du prince chrétien, Isidore, dans son historia Gothorum, nous montre comment certains rois wisigoths ont pu réaliser, tout au moins en partie*”.

¹¹⁸¹ Id., Ibid., loc. cit. O autor diz que o gênero histórico permite a Isidoro: “*de suggérer un idéal de la monarchie wisigothique et de souligner certains aspects proprement politiques qui n’avaient pas leur place dans le cadre moralisant des sententiae*”. Ou seja, tudo o que não se insere numa obra teológica e moralista, como as Sentenças, pode servir de complemento à construção de um modelo de monarca, num livro histórico que cumpre, assim, sua função de ensinar através do tempo histórico, os caminhos de Deus.

¹¹⁸² FONTAINE, Conversion, op. cit., p. 118. Afirma que Recaredo é objeto de um modelar panegírico. Diz: “*...le ton du portrait le place sur la ligne qui relie les panegyriques impériaux aux “miroirs des princes” médiévaux*”.

¹¹⁸³ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 52, p. 260-261. Religioso (*cultu praeditus religionis*), piedoso e pacífico (*hic fide pius et pace praeclarus*). Estas qualidades aparecem em contraste com as de seu pai Leovigildo, denominado irreligioso (*inreligiosus*), inclinado pela guerra (*et bello promptissimus*). O contraste não é casual e espelha uma diferenciação entre um príncipe cristianíssimo e um príncipe ariano.

¹¹⁸⁴ Id., Ibid., c. 55, p. 264-267. Sua bondade era tanta, que influía no ânimo de todos, até dos maus: (“*...egregiae bonitatis tantumque in vultu gratiam habuit et tantum in animo benignitatem gessit, ut in omnium mentibus influens etiam malos ad affectum amoris sui adtraheret...*” Uma idealização poucas vezes vista. A entrega de propriedades da Igreja e de alguns dos membros de famílias poderosas mostra um tipo de acordo entre partes: no III CT com a Igreja e na tentativa de obter apoio nobiliárquico para sua dinastia e a continuidade da mesma após sua morte.

As semelhanças entre os personagens do *Ortu* não são casuais: há certos paralelismos na visão isidoriana de outro conjunto de pai e filho: David e Salomão. Um guerreiro e o outro pacífico; o filho muito mais sábio que o pai. Isidoro diferencia o final dos dias de Salomão, inadequados e em desacordo com sua trajetória de vida, e os últimos dias de Recaredo, um monarca coerente e modelar desde o início de seu reino até sua morte. Estabelece assim inequívoca diferença entre Recaredo e Salomão. Este último se distancia de seus valores na hora da morte. Recaredo, por seu turno, se distancia também de seu similar imperial, Constantino, que de forma incoerente foi algumas vezes partidário do arianismo e manteve seus laços com o paganismo.¹¹⁸⁵ Isidoro insiste que Recaredo já havia se convertido desde o início de seu reinado.¹¹⁸⁶ Isso destoa das informações do Biclarense: Recaredo se converteu no décimo mês de seu primeiro ano de reinado.¹¹⁸⁷

Isidoro descreve uma vida coerente, tal como os modelos bíblicos do **De Ortu**, onde a hora da morte é um momento crucial: o arrependimento e a busca de Deus, mesmo que tardia, pode ser a salvação. A morte de Recaredo é descrita como a conclusão de sua missão coroada: “sabendo que o reino que lhe havia sido encomendado por Deus para utilizar dele no objetivo da salvação, tanto de si próprio quanto de seus súditos, tratou de alcançar com bons princípios um bom fim”;¹¹⁸⁸ “e desta maneira a fé da verdadeira glória que recebeu no

¹¹⁸⁵ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 540. Comparando com o **De Ortu**, 34, 59 (Salomão), enfatiza que Recaredo se distanciou dos costumes de seu pai (**Hist.**, c. 52) tendo “*paternis moribus longe dissimilis*”. O autor enfatiza que, de acordo com Isidoro, Recaredo foi coerente nas suas ações: “*Reccarède, au contraire, a suivi tout a long de son règne la voie droite*”. Há uma razão importante a ser explicada. O final de cada personagem no **De Ortu**, tem um significado ético, serve como ensinamento. O mesmo se dá com Recaredo. Vale lembrar que Constantino nunca renunciou totalmente a suas crenças pagãs.

¹¹⁸⁶ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 52, p. 260-261. Recaredo, segundo o texto, se converteu no início do seu reinado: “*...In ipsis enim regni sui exordiis catholicam fidem adeptus...*” Uma unidade com a coroa recebida no início de seu reino; uma unidade e coerência ao longo de todo o reinado.

¹¹⁸⁷ João de Biclato, **Crônica**, op. cit., p. 30 e 138. Diz: “*Reccaredus primo regni sui anno mense X catholicus deo iuvante efficitur*”.

¹¹⁸⁸ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 56, p. 266-267. Diz da morte e do objetivo de sua vida. Era utilizar o reino e sua função como um caminho para a salvação: “*... sciens ad hoc illi fuisse conlatum regnum, ut eo salubriter frueretur, bonis initiis bonum finem adeptus...*”

início do seu reinado, tratou de acrescentar, há pouco tempo, com a profissão pública de arrependimento”.¹¹⁸⁹ No entender de Reydellet, isso corresponde à visão isidoriana dos últimos tempos que no microcosmo espelha o macrocosmo da escatologia: os últimos momentos da vida são fundamentais para um grande homem se unir a Deus e a sua obra.¹¹⁹⁰ Toda a coerência de uma vida dedicada à fé, à moderação, à justiça e à missão apostólica de converter e salvar seu povo, desde o início de seu reinado até sua morte: daí a necessidade de adiantar a sua conversão e contradizer o Biclarense, sua fonte principal.

Recaredo é declarado gloriosíssimo e religiosíssimo príncipe,¹¹⁹¹ no trecho da “Historia” que antecede a descrição geral do III CT; Isidoro fala a seguir de seu papel no processo de unificação e repete todo o dogma trinitário, como se pretendesse deixar clara, sua aceitação plena pelo rei e por todos os membros do concílio.¹¹⁹²

Os paralelos entre Leovigildo e Recaredo são evidentes. Contrapõe as virtudes do filho diante dos excessos do pai. Utiliza muitos verbos para definir Leovigildo e muitos adjetivos para compor a personalidade refinada e sacra do rei “apostólico”.¹¹⁹³ A personalidade de Recaredo é descrita em duas partes, uma sobre suas ações religiosas e político-militares e a

¹¹⁸⁹ Id., Ibid., loc. cit. Conclui dizendo da maneira cristã com que assume seu fim ao fazer sua profissão pública de fé: “...fidem enim rectae gloriae, quam initio regni percepit, novissime publica confessione paenitentiae cumulavit”. É um monarca colocando em prática muitos dos princípios teóricos de Isidoro (relatados no livro II das Sentenças). Um modelo de monarca desde o início de seu reinado até sua morte.

¹¹⁹⁰ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 540. Afirma, em sentido menos amplo que o utilizado por nós, a importância dos últimos gestos de um personagem: “D’une façon générale, l’eschatologie d’Isidore insiste sur les derniers moments de la vie. Plusieurs fois, il repete que seul compte le dernier acte, ce qui est surtout consolant pour les ouvriers de la onzième heure”.

¹¹⁹¹ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 53, p. 262-263. Numa versão é chamado de *gloriosissimus princeps*, e na outra de *religiosissimus princeps*. Ambas antecedem ao sínodo e ao III CT (589) que culminou com a unidade religiosa.

¹¹⁹² Id., Ibid., loc. cit.

¹¹⁹³ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 534. Leovigildo só recebe adjetivos bastante pejorativos, de certa forma críticos: *furore repletus, quibusdam suorum perniciosus, inreligiosus, bello promptissimus*.

outra para descrever sua personalidade e características pessoais.¹¹⁹⁴ O filho supera o pai e complementa sua obra em coerência com sua função de monarca cristão.

Outro aspecto bastante difícil de analisar é a súbita declaração de Isidoro de que, após a morte de seu pai, Recaredo foi “coroadado rei”. Isidoro não utiliza este termo em outros trechos do livro.¹¹⁹⁵ Qual o sentido desta afirmação? Não há consenso entre os autores. Trata-se de sentido literal ou simbólico? Recaredo era príncipe consorte (*consortes regni*), junto com seu irmão Hermenegildo, nomeado ainda em vida de seu pai Leovigildo.¹¹⁹⁶ É provável que se tratasse de um coroamento “simbólico”, mesmo que Isidoro conhecesse o uso da coroa e a descrevesse nas Etimologias.¹¹⁹⁷ Uma das interpretações possíveis conforme a obra isidoriana é o fato de que uma coroa delimita um espaço interno e um espaço externo: dentro da Igreja (*intra Ecclesiam*) e fora da Igreja (*extra Ecclesiam*).¹¹⁹⁸ Isso permite algumas tentativas de explicar este trecho. Uma seria entender a coroa que delimita o espaço dos que se incluem no reino (unificado por Leovigildo e posteriormente concluído por Suíntila) e os que se uniram pela fé (unificada por Recaredo). O objetivo é unir todos em um só corpo e uma só alma: mas o que fazer com hereges, pagãos e judeus?

¹¹⁹⁴ Id., Ibid., loc. cit. Os adjetivos já descrevemos antes.

¹¹⁹⁵ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., p. 260-261. Diz que, após a morte de Leovigildo, seu filho Recaredo “*regno est coronatus*”. Repare que na História Isidoro descreve a ascensão de novos monarcas visigodos dizendo ora “reinar” (*regnat*) ora “suceder” (*succedit in regnum*) ou, se referindo à escolha de um novo rei, diz: “foi eleito príncipe” (*princeps electus est*). Não utiliza o termo coroa e coroação.

¹¹⁹⁶ ORLANDIS, **Historia de Espana**, op. cit., p. 104. Isso os tornava herdeiros da coroa sem necessidade de nomeações ou cerimônias. REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 536, deixa a dúvida: havia uma coroa ou o diadema das moedas de Leovigildo seria apenas uma imitação puramente formal das moedas bizantinas? E acredita que Isidoro se refere a um coroamento simbólico de Recaredo. Há diversos argumentos para tanto, que nos eximiremos de debater.

¹¹⁹⁷ ISIDORO, **Etim.**, L. XIX, c. 30, v. 1-3. Fala da origem das coroas. Que se tratava de “*señal de victoria y signo de honor régio; se ponía en la cabeza de los reyes, significando los pueblos esparcidos por el orbe, de los cuales se rodeaba como cabeza de todos*” (“...corona insigne victoriae, sive regii honoris signum; quae ideo in capite regum ponitur ad significandum circumfusus in orbe populos, quibus adinctus quasi capit suum coronatur”).

¹¹⁹⁸ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 538. Diz, enfatizando, dois espaços e dois reinados (Leovigildo e Recaredo): “*Isidore aime opposer intra Ecclesiam à Extra Ecclesiam, le dedans au dehors. De même, quand il nous dit que la couronne représente les peuples circumfusus in orbe, dont est ceinte la tête du roi, il implique que ce dernier est un principe de rassemblement et cela correspond d’ailleurs à la réalité visigothique depuis le règne de Liuvigild*”.

Ficam fora da primeira coroa, a espiritual e, portanto, devem ficar fora da outra coroa, a temporal, ou seja, não usufruir do status de súditos do reino. Os que não se incluem na unidade tendem a ser excluídos.

Reydellet acredita se tratar de outro simbolismo. Recaredo recebeu a coroa da realeza pelo mérito apostólico de ter trazido povos à fé em Cristo, ao seio da Igreja. Foi coroado pela coroa da realeza e não para exercer a função real¹¹⁹⁹-numa situação prevista e compreendida antecipadamente por Deus, onisciente e atemporal, que o recompensa antecipadamente pelos seus feitos em prol da Igreja e que, de certa maneira, reparavam todo o mal que seu pai fizera.¹²⁰⁰ O significado da coroa não se resume à coroa dos imperadores e reis, apresentando duplo simbolismo: é insígnia da realeza e, ao mesmo tempo, de um ofício apostólico, ou seja, uma missão divinamente consagrada que lhe dá uma aura de sacralidade.¹²⁰¹

Este é o ponto que diferencia Isidoro de seu mestre e inspirador Gregório. O termo *officium* tem origem romana e se reveste de valores morais e éticos. No pensamento gregoriano, o poder é uma missão, um dever, não um privilégio pessoal. Está fundamentado na noção de serviço, para o bem de todos os súditos.¹²⁰² Recaredo se torna na obra de

¹¹⁹⁹ Id., Ibid., p. 538-539. Afirma que Recaredo, “...*été couronné de la royauté et non pour exercer la royauté*”(grifos nossos). Uma simbologia que difere das descrições da ascensão ao trono de monarcas anteriores: Recaredo é recompensado pelo que fará, mesmo antes de fazê-lo, por Deus que o consagra. Seu zelo pela Igreja o eleva à Coroa.

¹²⁰⁰ Id., Ibid., loc. cit. A coroa é comparada com a coroa de S. Pedro martirizado, um dos poucos exemplos semelhantes na obra isidoriana. A coroa do mártir alegoricamente atribuída por um mérito apostólico. Diz Reydellet que a coroação é “*la recompense, anticipée sans doute, de son zèle pour l’Église*”..

¹²⁰¹ Id., Ibid., p. 539. Reydellet sintetiza numa frase um conceito amplo e refinado, que diferencia Isidoro de seus antecessores e inspiradores (Agostinho e Gregório Magno). Dá uma consistência diferente ao conceito gregoriano de *officium* e começa a construção de sua visão de monarca cristão: “*La couronne revêt ici la double valeur d’insigne de la royauté et de l’apostolicum officium*”.

¹²⁰² RIBEIRO, A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. op. cit., p. 99-100. Ribeiro cita trecho de Gregório magno (Moralia, 21, 15. PL. 76, 203, com tradução de TURRA Jr. D. & MAFRA J. J. que diz: “A mesma diversidade que veio do erro foi retamente ordenada pelos desígnios divinos, de tal modo que um homem seja dirigido por outro, já que nem todos vivem igualmente. Os homens justos, quando estão no poder, não se investem da força do mando, porém da igualdade de natureza; nem se

Isidoro um santo coroador.¹²⁰³ Entre as qualidades que ele porta na visão isidoriana temos a doçura, a generosidade, a clemência, a bondade e a graça.¹²⁰⁴

No trecho em que falamos da vida e da morte e de toda a coerência entre as duas, citamos o termo *salubriter*, termo que exige certo esclarecimento. De maneira superficial e à guisa de reflexão, na questão do *officium* podemos inserir o tema da “saúde pública”. Parece-nos que se trata da dupla idéia de fazer o bem encaminhando os súditos à prática de bons hábitos e às sendas da fé verdadeira, quanto se trata da saúde pessoal do soberano, tanto na esfera do político quanto na do espiritual, numa unificação da saúde nos dois planos.¹²⁰⁵ Nesta concepção, pode-se perceber que não há espaço para judeus, hereges e dissidentes. É um caso de saúde pública. Os riscos de contaminação devem ser devidamente extirpados da sociedade cristã e do convívio com os seguidores da fé verdadeira. Infectam a saúde pública. O modelo de Recaredo é completo e plenamente construído por Isidoro: um monarca cristão que se insere na história de maneira plena. Um novo conceito está criado: o monarca cristão.

O terceiro personagem é Sisebuto. Sabe-se que existiram boas relações pessoais entre o monarca e Isidoro. O último dedica duas de suas obras ao primeiro e trata-o como filho e Senhor.¹²⁰⁶ O rei é considerado autor de obras literárias: compôs em c. 614 um poema

vangloriam de governar os homens, mas de **serví-los**”. O mesmo conceito que Isidoro desenvolve nas Sentenças que justifica por causa do pecado original, que alguns mandem nos outros e os controlem para evitar que pequem, a mesma idéia de serviço e *officium* que dá ao cargo do monarca uma noção de função sacra e em prol dos membros da comunidade de fiéis.

¹²⁰³ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 541, na qual o autor diz: “*Les vertus prêtées à Recarède sont celles d’un saint couronné...*” REYDELLET, *La conception*, op. cit., p. 465, onde o mesmo autor repete: “*Fidèle jusqu’au bout aux exigences de sa foi, Recared incarne l’idéal du saint couronné*”. O negrito é nosso.

¹²⁰⁴ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 55-56, p. 266-267; REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 542-543. Autor percebe em Isidoro a descrição de um certo poder sobrenatural: “*...ce ne serait pas trahir Isidore que de parler d’un pouvoir surnaturel*”.

¹²⁰⁵ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 543. Diz: “*Salubriter que j’ai rendu aussi vaguement que possible, contient la double idée de bienfaisance à l’égard des sujets et de la salut du souverain; le mot se réfère à la fois à la “santé” politique du royaume et à son salut spirituel*”.

¹²⁰⁶ DIAZ y DIAZ, **Patrologia**, op. cit., p. 104 (*de natura rerum*) e p. 111 (Etimologias).

astronômico denominado *De eclipsi lunae*, que alguns consideram um complemento do *De Natura rerum* isidoriano, a ele dedicado; uma obra hagiográfica denominada *Victa sancti Desiderii Viennensis*,¹²⁰⁷ na qual, de maneira habilidosa, utiliza-se de uma hagiografia para compor um libelo político contrário à monarquia franca, criticando especialmente a rainha Brunequilda, cuja conduta moral reprovava;¹²⁰⁸ e uma carta ao rei lombardo Adaloaldo e à sua mãe Theodolinda.¹²⁰⁹ Esta carta mostra a face missionária do rei visigodo, que assume a função de propagar a verdadeira fé e tentar converter o rei lombardo.¹²¹⁰ Na carta, percebe-se a forte influência de Isidoro em seu filho e Senhor.¹²¹¹

A descrição do rei na obra isidoriana, em especial na “História”, não faz jus à excelente relação entre Isidoro e o seu amigo Sisebuto:¹²¹² chega a ser fria e superficial.¹²¹³ No texto da “História”, o autor inicia a descrição do reinado com uma severa crítica à política judaica de Sisebuto. O Hispalense censura a conversão forçada dos mesmos, afirmando que não obstante ter mostrado grande zelo, o monarca não agiu com sabedoria.¹²¹⁴ Sua crítica

¹²⁰⁷ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 147-148. Considera o monarca um representante do “*Renacimiento isidoriano*”.

¹²⁰⁸ DIAZ y DIAZ, *Patrologia*, op. cit., p. 95-96. Argumenta que há dúvidas sobre o saber do monarca quando se faz a análise literária da sua hagiografia. Diz que: “*Es curioso como el estilo lingüístico y literario de esta obra manifiesta conocimientos inferiores a los que deja suponer el poema*”.

¹²⁰⁹ FONTAINE, *Conversion*, op. cit., p. 134. Considera que a carta foi escrita entre 616, data da ascensão de Adaloaldo ao trono, e 621, data da morte de Sisebuto.

¹²¹⁰ Id., *Ibid.*, loc. cit. Fontaine afirma a postura missionária do rei: “*C’est un catholicisme wisigothique devenu missionnaire...*”

¹²¹¹ Id., *Ibid.*, loc. cit. A atitude de Sisebuto se modela a partir de um estilo político-religioso bizantino, e com intenções políticas de criar uma aliança de monarquias bárbaras católicas contra Bizâncio. Fontaine desenvolve uma longa análise que demonstra a relação íntima de Sisebuto com o pensamento e com as obras de Isidoro e de seu irmão Leandro de Sevilha.

¹²¹² GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 148, salienta que “*...el rey mantuvo una estrecha relación de amistad y colaboración, al menos en la primera parte de su reinado*”. É nesse período em que se escrevem as obras encomendadas por Sisebuto a Isidoro.

¹²¹³ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 544. Diz: “*Le portrait qu’Isidore fait du prince surprend par une certaine froideur*”. Haveria alguma razão? Reydellet concluirá, ao final do trecho, que se trata de um uso pedagógico, serve para o grande propósito de toda obra de Isidoro: instruir.

¹²¹⁴ ISIDORO, *Hist.*, op. cit., c. 60, p. 270-273. Diz que os converteu no início do reino: “*Qui initio regni Iudaeos ad fidem Christianam permounens aemulationem quidem habuit, sed non secundum scientiam...*” E segue dizendo que deveria tê-los convertido pela razão da fé (*fidei ratione oportuit*), mas não condena a atitude do rei, apenas censura a maneira com que foi feita. Pois, seja pela ocasião, seja pela

recai sobre o método inadequado, não sobre a atitude em si, que qualifica de gesto de zelo religioso. Não há crítica à conversão forçada, mas à ingerência excessiva em assuntos eclesiásticos.¹²¹⁵ Garcia Moreno considera, que por sua cultura e conhecimentos clássicos, o monarca assumiu uma tendência de influência tardo-romana, que o levou a imitar os imperadores e interferir em assuntos eclesiásticos.¹²¹⁶ Isso pode ter sido a razão de Isidoro criticar o gesto precipitado do monarca. A reprovação de Isidoro se direciona aos resultados, ou, talvez, aos meios ou métodos. Em nenhum momento se percebe que ele se opõe à conversão dos judeus: questiona os métodos e a eficácia.¹²¹⁷

Sob outro enfoque, podemos considerar que é preciso colocar esta crítica de Isidoro na devida perspectiva. Há que contextualizá-la na obra de Isidoro: a estrutura da “História” é semelhante à das obras de exegese e biografia: cada coisa está disposta num local adequado, para produzir o efeito pedagógico almejado. Isidoro não podia omitir este feito, dadas as consequências do mesmo nas gerações seguintes. Constrói o texto num crescendo, partindo de um erro inicial, e chegando aos grandes feitos de um monarca fiel e piedoso. O que se pode perceber é que a colocação da conversão forçada no início do reino sublinha uma exceção, um erro no início de seu reinado, atenuado a seguir pelos seus feitos. Na

verdade, contanto que Cristo seja anunciado (...*sive per occasionem sive per veritatem donc Christus adnuntietur*).

¹²¹⁵ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 544. Isidoro se serve do exemplo de Sisebuto para enunciar um princípio de política e condenar “*une intervention abusive du pouvoir séculier en matière ecclésiastique*”.

¹²¹⁶ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 148. Garcia Moreno descreve esta interferência do rei como uma tendência cesaropapista: “*Pero esa misma formación literaria habría permitido a Sisebuto familiarizarse, y adoptar, concepciones de la función monárquica muy enraizadas en la tradición tardorromana e imperial, con una clara tendencia centralizadora y cesaropapista, como se reflejaría en algunos de sus mas significativos actos de gobierno*”. Adiante cita conflitos com o alto clero: critica o bispo Cecílio de Mentesa, o metropolitano Eusébio de Tarragona. A maior parte destes choques deviam-se ao seu desejo de influenciar mais na nomeação dos bispos (p. 152).

¹²¹⁷ CAZIER, *Les Sentences d’Isidore de Seville et le IV^e Concile de Toledé*, op. cit., p. 378. Cazier afirma que: “*La réprobation d’Isidore porte, non sur le résultat, mais sur le méthode: la citation de Epître aux Philippiens permet à Isidore de justifier les moyens – et non l’intention comme dans le texte de saint Paul – au nom de l’efficacité*”. Cazier ressalta que o significado de “*occasio*” é “*faux prétexte*”, ou seja, falso pretexto. Na sua opinião, a expressão vem da palavra grega “*prophasei*”, utilizada na Epístola aos Filipenses, c. 1, v. 18. Assim, de certa maneira, Isidoro reafirma a validade do erro de método, por ter sido feito com “boas intenções”, no intuito de anunciar a Deus.

visão de Reydellet, deve-se entender o texto isidoriano, neste caso, da mesma forma que outros textos do mesmo autor: com as ações dispostas de modo a se chegar a um aperfeiçoamento do príncipe.¹²¹⁸

A seguir Isidoro se dispõe a construir o modelo de rei sábio, buscando estabelecer uma semelhança entre Sisebuto e o rei bíblico Salomão, mostrando sua preocupação em descobrir os segredos e a natureza das coisas (*De natura rerum*), um modelo de príncipe sábio.¹²¹⁹ Lidera campanhas contra asturianos e rucones; participa pessoalmente e se sai vencedor de algumas batalhas contra os bizantinos. Neste contexto, Isidoro mostra a clemência e a piedade de Sisebuto: liberta os cativos inimigos e paga seu resgate, redimindo-os e até usando seu próprio tesouro.¹²²⁰ Seu gesto é digno de um monarca cristão: piedoso e desapegado de valores materiais. A versão breve descreve a morte de Sisebuto como tendo sido por causas naturais ou por envenenamento, mas a versão larga corrige para uma infecção medicamentosa: excesso de um remédio.¹²²¹

O terceiro exemplo de príncipe cristão virtuoso é o sucessor de Sisebuto: Suintila, o comandante do exército em algumas das campanhas de seu antecessor.¹²²² O seu reinado pode ser dividido em duas fases. Na primeira, se dedicou a consolidar definitivamente a

¹²¹⁸ Id., Ibid., loc. cit. Afirma que aqui se volta ao tema do início e do final, tal como no **De Ortu** e outras obras. Diz: “*Nous retrouvons la le theme du “debut” e de la “fin”, du progress*”.

¹²¹⁹ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 465. Diz que Isidoro exalta o príncipe letrado. E que não há dúvida de que ele vislumbra em Sisebuto “*une replique de Salomon, qu’il nous dépeint lui même comme soucieux de découvrir la nature des choses...*”

¹²²⁰ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 61, p. 272-275. Afirma que foi tão clemente que, após sua vitória: “*ut multos ab exercitu suo hostili praeda in servitutem redactos pretio dato absolveret eiusque thesaurus redemptio existeret captivorum*”. Segundo o autor, Isidoro não se refere ao tesouro real ao utilizar o termo *thesaurus*. O termo para o tesouro real era *aerarium* ou *fiscus*. A palavra *thesaurus* serve aqui para simbolizar um tesouro que Isidoro constitui no céu: troca-se aqui do plano material para o espiritual.

¹²²¹ Id., Ibid., c. 61, p. 274-275.

¹²²² Id., Ibid., c. 61, p. 272-273. Isidoro cita que Sisebuto dominara os rucones por meio de seus generais: “*Rucones montibus arduis undique comsaepitos per duces evicit*”. Um destes *duces* era o *Dux* Riquila; outro era o *Dux* Suintila. GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 150, diz que o *Dux* Suintila submetera os rucones. Há certas evidências da importância do papel de Suintila nas campanhas bem sucedidas contra os bizantinos no reinado de Sisebuto (p. 149). V. ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 62, p. 274-275.

presença visigoda na Península Ibérica, unificando-a e expulsando definitivamente os bizantinos.¹²²³ Na segunda, na esteira de seu sucesso, tenta reforçar os aspectos imperiais de seu governo e preparar a criação de uma dinastia: associa seu filho Ricimero ou Ricimiro ao trono. Esta política lhe renderá oposição de diversos setores da nobreza e culminará com a sua deposição por uma revolta nobiliárquica em 631.¹²²⁴ Isso causará uma aguda crise institucional e motivará a convocação do IV CT (633).

Isidoro será o líder do IV CT e participará da reorganização institucional, sendo o autor ou o inspirador da maioria de seus cânones, inclusive dos que de alguma forma condenam Suintila.

A obra de Isidoro “Historia” foi concluída após a primeira fase do reinado de Suintila, cerca de meia década antes do IV CT, e nela o personagem do rei vencedor e unificador é exaltado de maneira exemplar.¹²²⁵

A obra estava concluída: a *Hispania* e os godos finalmente se uniam com plenitude. Esse era o plano da obra, a idéia, inserida desde o seu início na “*De laude Spaniae*”, se fechava com a unidade: concluía-se um processo.

A unidade religiosa de 589 (III CT) era complementada pela unidade política. Um “segundo Recaredo”, nos diria Fontaine:¹²²⁶ a última pedra do edifício político construído por Leovigildo, e que se tornava um reino cristão com Recaredo, se unificava com Suintila.

¹²²³ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 153-154; ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p. 142.

¹²²⁴ GARCIA MORENO, *Historia de España*, op. cit., p. 155; ORLANDIS, *Historia de España*, op. cit., p. 144-145.

¹²²⁵ Por isso a aparente contradição de elogiar Suintila e conspirar ou ajudar os conspiradores a legitimar a rebelião contra Suintila. Não havia escolha ao idoso Isidoro: o Estado devia prosseguir como o veículo da cristianização e do progresso da fé verdadeira. Na página seguinte, analisamos este contraste.

¹²²⁶ FONTAINE, *Conversion*, op. cit., p. 117. Diz: “...un second Reccared, le roi Suintila, vient en 624 de chasser les Byzantins de leurs dernières positions dans le sud de la péninsule...”

Isidoro não economiza louvores ao rei vencedor: assemelha-se a César.¹²²⁷ O rei é qualificado de *gloriosissimus*.¹²²⁸

Imediatamente, declara que tomou o cetro do poder por graça de Deus.¹²²⁹ Adiante determina que se tratava do primeiro rei que governava toda a Espanha, alcançando a glória de um triunfo superior ao dos demais reis que o antecederam.¹²³⁰ As virtudes régias recebem a moldura de um capítulo inteiro, curto, mas de uma amplitude de louvor sem comparação em toda a obra, talvez salvo em Recaredo. Os louvores para Recaredo são de uma humildade exemplar. Reydellet supõe que o Hispalense exagera, por se tratar de um monarca vivo, na época da edição da obra.¹²³¹ Se para Leovigildo havia muitos verbos e poucos adjetivos e para Recaredo havia muitos adjetivos, para Suintila há muitos substantivos.¹²³² Um rol de qualidades e virtudes: fidelidade, prudência, habilidade, exame minucioso dos juízos, atenção primordial ao governo do reino, disposição para o perdão, generosidade para com todos e ainda mais com os pobres e necessitados, tanto que mereceu ser chamado, não somente príncipe dos povos, mas também pai dos pobres.¹²³³ Essa é clara

¹²²⁷ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 465. O autor afirma esta idéia, pois Isidoro utiliza conceitos e terminologias semelhantes na sua Crônica (para César) e na História (para Suintila). Diz: “*Ce rapprochement suggère une idéalisation de Suintila en nouveau César*”.

¹²²⁸ ISIDORO, *Hist.*, op. cit., c. 62, p. 274-275. Inicia seu reinado com a data da ascensão e a afirmação: “*gloriosissimus Suintila*”.

¹²²⁹ Id., Ibid., loc. cit., aonde declara: “*...gratia divina regni suscepit sceptrum*”.

¹²³⁰ Id., Ibid., loc. cit. Isidoro declara sua grandiosidade e seu feito inédito de unir sob uma só coroa a Hispania: “*Postquam vero apicem fastigii regalis conscendit, urbes residuas, quas in Spaniis Romana manus agebat, proelio conserto obtinuit auctamque triumphum gloriam prae ceteris regibus felicitate mirabili reportavit, totius Spaniae intra oceani fretum monarchiam regni primus idem potitus, quod nulli retro principium est conlatum*”.

¹²³¹ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 547. Diz: “*La seule explication de possible d’un tel décalage est que, parlant d’un roi vivant*”.

¹²³² REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 547. Diz: “*Le portrait de Reccarède était une succession d’adjectifs, ici règne le substantif*”.

¹²³³ ISIDORO, *Hist.*, op. cit., c. 64, p. 278-279. Além das virtudes militares, Isidoro exalta as virtudes próprias da majestade real (*regias majestatis virtutes*): “*...fides, prudentia, industria, in iudicis examinatio strenua, in regendo cura praecipua, circa omnes munificentia, largus erga indigentes et inopes misericordia satis promptus, ita ut non solum princeps populorum, sed etiam pater pauperum vocari sit dignus*”.

demonstração de um modelo real, já que Isidoro fala de *regiae virtutes*: está sendo modelado um ideal político.¹²³⁴

A contradição que salta à vista é a maneira pela qual Suintila foi deposto por uma conspiração nobiliárquica e a enorme importância de Isidoro na remontagem do sistema efetuada no IV CT (633). Não é fácil entender que na “História” ele é tratado como pai dos pobres (*pater pauperum*)¹²³⁵ e nas atas do concílio consta que obteve bens com “confiscos dos pobres”.¹²³⁶ Uma mudança radical que deve ser entendida como resultado da falta de opções do alto clero e de Isidoro, diante do fato consumado da deposição de Suintila e da ascensão ao trono de Sisenando.¹²³⁷ Não vamos nos estender nos detalhes dos fatos. Prosseguimos na análise das virtudes do rei, na descrição de Suintila.

Ao tentarmos compreender a maneira pela qual Isidoro construiu seu modelo de rei, percebemos a inspiração de Martinho de Braga, que elaborara um tratado moral para ser utilizado pelos reis suevos: “*Formulae vitae honestae*”.¹²³⁸ O conceito de virtudes reais configurado por Martinho é adaptado por Isidoro, que separa as virtudes militares das virtudes reais propriamente ditas. Isidoro não concebia o monarca como sendo apenas um comandante vencedor: estas virtudes não são apenas boas qualidade para um rei, mas são a

¹²³⁴ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 547. Afirma: “*Pour la première fois dans l’Histoire, apparaît ici la notion de regiae virtutes et cela est important dans l’elaboration d’un idéal politique*”.

¹²³⁵ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 64, p. 279.

¹²³⁶ CVHR, p. 221 (IV CT, sequência final); V. também: ORLANDIS & RAMOS LISSON, **Historia de los concilios**, op. cit., segunda parte, cap. IV, trecho 9, p. 296-298. O texto conciliar diz: “*possessione rerum quas de miserorum sumtibus hauserant maneat alieni*”.

¹²³⁷ GARCIA MORENO, **Historia de España**, op. cit., p. 154 -155; ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 144-145. Ambos os autores concordam que, se nos basearmos no pseudo-Fredegário (crônica franca não contemporânea aos fatos), podemos entender que se tratava de uma política imperial do monarca e que favorecia alguns de seus *fideles regis* e desfavorecia a grande maioria dos nobres. Esses confiscos não seriam contra o povo, mas contra alguns poderosos senhores. Isso levou à conspiração e ao fato consumado diante do qual Isidoro teve de tomar parte ativa do projeto que se consumou no IV CT.

¹²³⁸ ORLANDIS, **Historia de España**, op. cit., p. 100. Diz que Martinho de Braga compôs a *Formulae Vitae honestae*, “*exposición de Etica cristiana que dedicó al rey Miro...*”. REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 548. Afirma que, sem dúvida o modelo de Martinho o influenciou. “*Sans doute Martin de Braga lui avait-il montré la voie avec sa Formulae Vitae honestae*”.

“essência da majestade”.¹²³⁹ Um rei precisa delas para ser um rei verdadeiro. Isidoro não economiza na descrição das virtudes do unificador.

Algumas das virtudes descritas precisam ser analisadas e discutidas. A fidelidade (*fides*) não deve ser vista como a lealdade, mas como a crença na verdadeira fé: tal como Recaredo, se espera que o rei seja católico, fiel a Deus e à crença verdadeira (católica).¹²⁴⁰

Um rei que defenda a verdadeira doutrina.

A prudência (*prudentia*) é um valor tradicional da cultura clássica. O termo “*industria*” (traduzimos por habilidade), também atribuído a Suíntila, só pode ser entendido se utilizarmos como referência a descrição que Isidoro faz de Gesaleico, rei do início do séc. VI: muito vil, incapaz e desacertado.¹²⁴¹ Seria falta de iniciativa, apatia, certa indiferença com as coisas do reino.

A virtude seguinte do unificador seria o exame extremado dos juízos (*in iudicis examinatio strenua*), de maneira a propiciar a verdadeira justiça: esta qualidade depende da anterior (*industria*). O mesmo se daria com a atenção primordial ao governo do reino: um monarca deve ser muito interessado nas questões dos súditos: deve reger e corrigir. Isidoro compara nas Etimologias a ação do monarca com a do sacerdote. A palavra sacerdote vem de santificar, e rei vem de reger. E conclui: não rege o que não corrige.¹²⁴² O rei dotado destas três virtudes atuaria na sociedade e controlaria o comportamento social.¹²⁴³ A generosidade

¹²³⁹ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 549, diz com convicção, que Isidoro concebe essas virtudes como condições ou deveres de um monarca. Essas virtudes são essenciais ao rei. A função exige estas virtudes do titular do trono. Diz: “...*veut peut-être insister sur le fait que ces vertus, non seulement sont bonnes chez un roi, mais constituent l'essence même de la majesté, c'est à dire de ce que fait le roi e le met au dessus des autres*”.

¹²⁴⁰ Id., Ibid., loc. cit., onde diz: “...*non pas la loyauté mais la foi religieuse; non pas la pitié comme Reccaredo qui était fide pius, mais la rectitude de la doctrine; le roi doit être catholique*”.

¹²⁴¹ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 37, p. 233. Chama-o de “*vilissimus, ita infelicitate et ignavia summus*”.

¹²⁴² ISIDORO, **Etim.**, op. cit., L IX, c. 3, v. 4. Diz: “*La palabra rey viene de regir (reges a regendo); pues como sacerdote viene de santificar, así rey viene de regir, y no rige el que no corrige*”.

¹²⁴³ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 550, diz: “...*celui qui ne corrige pas ne régit pas....Il faut comprendre que Suíntila portait un soin particulier à être un roi qui gouverne, qui régit et qui corrige*”.

para com todos (*munificencia*) e ainda mais para com os pobres e necessitados, e a disposição para o perdão (*miser cordia*) são consideradas qualidades de imperadores do Baixo Império: se inserem na tradição de ervegetismo real.¹²⁴⁴

O final da “História” é dedicado a um tema bastante sensível entre os monarcas: a sua sucessão. Após a deposição de Suintila, Isidoro se tornará o co-autor do cânone 75, do IV CT (633), que definiu a eleição dos sucessores dos reis por um colegiado de nobres e alto clero. Mas nos últimos capítulos da “História” vemos a sua descrição Ricimero, o filho de Suintila, associado por seu pai como presumível sucessor ao trono. Esta tem um colorido *sui generis*: menciona o brilho de seu rosto como denotativo de sua índole sagrada e das qualidades únicas que herdou de seu pai,¹²⁴⁵ um retrato das suas virtudes que, com certeza, levariam os céus a interceder em seu favor, quando chegasse ao trono, fato que nunca ocorreu, pois seu pai foi deposto. A associação ao trono já fora feita por Liuva e Leovigildo; deste último, com seus filhos Hermenegildo e Recaredo; do primeiro com seu filho e sucessor Liuva II, que acabou deposto e morto.

Isso deixa a dúvida sobre qual seria a posição de Isidoro e da maior parte do alto clero hispânico diante da sucessão ao trono. De um lado, uma descrição do príncipe herdeiro, que emociona o leitor. De outro, a participação de Isidoro e de todo o episcopado no IV CT e nas decisões relacionadas com o cânone 75, que obscurece a compreensão da possível preferência do Hispalense, pela maneira de se determinar o sucessor do trono. Com a exceção de Chindasvinto, não ocorrerão sucessões familiares a partir de 633. Isso não significa que Isidoro fosse contrário à sucessão dinástica. Vale recordar que Bráulio de

¹²⁴⁴ Id., Ibid., p. 551. Assemelham-se as figuras descritas por Cassiodoro em “*Variae*”. Trata-se de um modelo baixo imperial.

¹²⁴⁵ ISIDORO, *Hist.*, op. cit., c.65, p. 280-281. Entre algumas expressões podemos salientar: “...*in cuius infantia ita sacrae indolis splendor emicat...*” e “*ut in eo et meritis et vultu paternarum virtutum effigies prae notetur*”.

Saragoça (Zaragoza), discípulo de Isidoro, sugeriu a Recesvinto que seguisse o exemplo de David e designasse seu filho para sucedê-lo.¹²⁴⁶ Bráulio concorda, estimula e abençoa a sucessão, em carta ao monarca. Na opinião de Lynch & Galindo, Recesvinto só decidiu nomear seu filho como sucessor após as bênçãos do bispo e sua plena aceitação.¹²⁴⁷ Isso pressupõe que a Igreja não era francamente a favor da eleição real, e que poderia mudar de postura conforme o momento político. O mesmo pode ser dito sobre Isidoro: sua participação no IV CT mostra seu realismo político. Não serve como prova de sua preferência.

Se observarmos a obra isidoriana, não vemos na “História” a utilização do termo *eleger*, salvo em uma exceção, no caso de Sigerico, do qual pouco fala, apenas que foi morto.¹²⁴⁸

Se Isidoro considerasse a eleição como correta, teria utilizado mais vezes esta expressão em sua obra que tende a oferecer modelos reais, para serem seguidos. Com Suintila e seu filho, Isidoro encerra a sua “História”.

A nossa análise prossegue com as Etimologias e com as Sentenças, duas vigas mestras da obra isidoriana. Em ambas, vemos algumas definições muito importantes para entender a concepção isidoriana de monarquia. Acreditamos que as “Sentenças”, obra magna de Isidoro, tenha sido redigida durante o reinado de Sisebuto. Nesta obra, que analisamos extensamente no capítulo anterior, também se encontra o essencial das idéias isidorianas

¹²⁴⁶ Epistolário de S. Bráulio, Edición crítica y traducción, p. 148-149. Bráulio é direto e explícito. Compara a sucessão de Moisés (que designou Josué) e de David (que nomeou seu filho Salomão) à coerência que seria a sucessão de Chindasvinto por Recesvinto. Diz: “*Unde celorum regem et sedium omnium rectorem supplici prece deposcimus, qui et Moysi Ihesum successorem et in David trono filium eius constituit Salomonem, ut clementer insinuet vestri(s) animis ea que suggerimus et perficiat auxilio omnipotentie sue que in nomine eius, a vobis petentes fieri obtamus*”. Podemos perceber que Bráulio, não só concorda, como estimula e abençoa com a graça divina a nomeação do filho como sucessor.

¹²⁴⁷ LYNCH, C. & GALINDO, P. **San Braulio obispo de Zaragoza (631-651)**: su vida y sus obras. Madrid: C S I C, 1950, p. 95. Diz: “*En el 649 Chindasvinto asoció a su hijo Recesvinto en el trono. Esta determinación dinástica se hizo tan sólo después de una carta en que Braulio se lo suplicó al rey*”. (Destaque feito por mim).

¹²⁴⁸ ISIDORO, **Hist.**, op. cit., c. 20, p. 204-205. Diz: “...*Gothis Siegericus princeps electus est*”.

sobre monarquia. Como já descrevemos, no primeiro livro das Sentenças Isidoro faz uma síntese da fé cristã, definindo categorias fundamentais; no segundo, descreve os vícios e as virtudes e o processo de conversão; no terceiro, parte das premissas desenvolvidas nos livros anteriores e analisa alguns aspectos da vida social, orientando e pregando à sociedade atitudes e valores. Neste terceiro livro encontramos a imagem do príncipe ideal em cinco capítulos: do 47 ao 51. Nas Etimologias há também vários trechos e definições diversas. A definição etimológica de rei e reino, feita por Isidoro, pode servir de ponto de partida para nossa reflexão. No trecho anterior, no qual descrevemos Suintila, definimos que o rei deve corrigir. Se “não rege o que não corrige”, a função do rei seria corrigir. Portanto, o nome de rei se obtém e se mantém, quando o monarca age corretamente, e perde-o quando age mal.¹²⁴⁹

O livro das Etimologias nos dá definições diversas de conceitos como, *rex*, *princeps*, *dux*, *tyrannus*. Uma das máximas isidorianas é a afirmação de que o nome do rei vem de agir com retidão, na qual reafirma o que disse nas Sentenças.¹²⁵⁰ O principal dever do rei é agir com justiça e fazer o bem para os seus súditos. Haveria uma brecha visível para as revoltas e os regicídios tão típicos, caso o rei não cumprisse a sua função e se tornasse um tirano? Acreditamos que não é esta a intenção de Isidoro.¹²⁵¹ Nossa opinião se fundamenta no conceito do rei mau. Isidoro considera que o rei mau é um castigo aos povos, tendo sido

¹²⁴⁹ ISIDORO, *Sent.*, L III, c. 48, v. 7. Afirma: “*Reges a recte agendo vocati sunt ideoque recte faciendo regis nomen tenetur, peccando amittitur*”. V. também: MARTIN, A teoria política, op. cit., p. 86. Considera que a visão das Sentenças coincide com a das Etimologias, L. IX, c. 3, v. 4, apenas ampliando e complementando a sua análise, nas Sentenças. REYDELLET, La conception, op. cit., p.460-461, considera que: “*Le nom même de rex révèle l’idéal auquel il est appelé...*”

¹²⁵⁰ ISIDORO, *Etím.*, L IX, c. 3, v. 4. Já citada na nota anterior (v. nota 1222). E enfatiza: “*Rex eris, si recte facias: si non facias non eris*”. Define-se aqui a maior função e razão de ser do monarca: agir retamente e fazer a justiça, servindo de modelo para seus súditos.

¹²⁵¹ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 460-461, considera que: “*Cette formule ne signifie pas qu’il soit légitime de déposer le mauvais roi*”.

enviado por Deus para puni-los por sua má conduta.¹²⁵² Percebe-se novamente uma forte influência bíblica: nas Escrituras, vemos que bastava o povo pecar para ser punido de alguma forma: ora por invasão, ora por domínio, ora por um governante cruel. Isidoro não se choca e não estimula a conspiração contra o poder constituído. A legitimidade do governante vigente não é contestada já que é vontade divina e deve ser respeitada. O fato inegável é que Isidoro trata de construir um conceito de rei justo e fundamentado na moral e no bom serviço. Um rei que faça o mal se desvia de sua razão de ser e se aproxima de um *tyrannus*.¹²⁵³ Isidoro elabora uma idéia de rei santo: o modelo de Recaredo é um exemplo. Enfatiza a semelhança entre o homem santo e o rei, dizendo que no texto bíblico, ambos são denominados reis. Ambos agem com retidão, controlam seus sentidos e dominam com acerto o perigo dos vícios utilizando o bom juízo de sua razão,¹²⁵⁴ de modo que o rei é o senhor de seus súditos, mas também senhor de si mesmo: não se deixa levar pelos sentidos, fraquezas, vícios, desejos carnavais e sede de poder. Um rei idealizado: um servidor de Deus, um rei santo. O rei que não aja assim não será punido na vida terrena, mas será punido no inferno.¹²⁵⁵ Usa de figuras alegóricas dizendo que, quanto mais alto o posto e a honraria a que um governante se eleve, mais perigo corre; se abusar de seu poder e agir com maldade,

¹²⁵² ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 48, v. 11. Quando os reis são bons, isto se deve ao favor de Deus; mas quando são maus, se deve aos pecados /crimes do povo: “*Reges quando boni sunt, muneris est Dei, quando vero mali, sceleris est populi*”. REYDELLET, *La conception*, op. cit., p. 460-461, concorda conosco e afirma que: “...la these soutenue par Isidore, selon laquelle les mauvais rois sont envoyés par Dieu pour le châtement des peuple...”

¹²⁵³ REYDELLET, *La conception*, op. cit., p. 461 afirma que o sentido da palavra *tyrannus* em Isidoro, é diferente do utilizado em outros autores. Não se trata de um governante ilegítimo, mas de um governante mau. O autor acha que isso se deve à influência de Agostinho (Cidade de Deus, 5, 19). Afirma: “*Le seul sens possible de ces formules est que le roi qui fait le mal se met en contradiction avec le signification essentielle du mot rex, révélée par la etymologie: il devient dès lors un tyrannus*”.

¹²⁵⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 48, v. 7. Diz: “*Nam et viros sanctos proinde reges vocari in sacris eloquiis invenimus eo quod recte agant, sensusque proprios bene regant, et motus resistentes sibi rationabili discretione componant*”.

¹²⁵⁵ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 48, v. 6. Adverte aos que agem com soberba e prepotência, ostentando os símbolos do poder, vestidos da coroa e das vestes reais, lembrando o seu triste fim: “*Qui vero prave regnum exercent, post vestem fulgentem et lumina lapillorum, nudi et miseri ad inferna torquendi descendunt*”. Cairão nus e miseráveis nas chamas do inferno.

maior será o seu pecado. Os poderosos sofrerão terríveis tormentos: pagarão suas penas com juros.¹²⁵⁶ O rei é um exemplo para seus súditos e influencia-os para o bem e para o mal: por isso é preciso que não peque, a fim de que seu descontrole e seu mau exemplo conduzam seu povo para os vícios.¹²⁵⁷ Se não for por imitação, o súdito também pode agir de maneira maldosa, por obediência aos monarcas.¹²⁵⁸ Assim, ao rei compete ser um homem santo e não propagar a maldade e o erro. Não precisa ser severo demais, e deve mesclar as virtudes da justiça e da piedade.¹²⁵⁹ O Hispalense enfatiza a grandeza da piedade, que supera a rigidez da justiça: entende a justiça, neste trecho das Etimologias, no seu senso estrito. Nas Sentenças, qualifica a justiça, no capítulo “A justiça dos príncipes”,¹²⁶⁰ voltando a vertente moralista e prática. Insiste no combate à soberba e ao abuso de poder, propondo o modelo davídico: o rei ungido não se vangloria de seus méritos, mas sabe de sua igualdade com o gênero humano, que todos os humanos são iguais e mortais.¹²⁶¹ O poder foi criado por Deus, uma necessidade para ordenar a sociedade e impedir o pecado: se for assim utilizado, é bom.¹²⁶² O poder deve ser utilizado para os

¹²⁵⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 50, v. 4. Isidoro novamente enfatiza o risco de o governante não temer a Deus nem evitar que no futuro arda nas chamas do inferno, correndo sérios riscos por não se desviar do mal e sucumbir aos vícios: “...*Reges autem, nisi solo Dei timore metuque gehennae coerceantur, libere in praeceptis proruunt, et per abruptum licentiae in omne facinus vitiorum labuntur*”. O termo **Gehenna** é hebraico e significa inferno. No versículo seguinte (5) fala do pagamento dos pecados com juros, pois dos que mais recebem, mais se exige: “*Cui etenim plus committitur, plus ab eo exigitur, etiam cum usura poenarum*”.

¹²⁵⁷ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 50, v. 6. Isidoro afirma que o exemplo dos reis contamina os súditos: “*Reges vitam subditorum facile exempli suis vel aedificant, vel subvertunt, ideoque principem non oportet delinquere, ne formam peccandi faciat peccati eius impunita licentia*”.

¹²⁵⁸ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 50, v. 7.

¹²⁵⁹ ISIDORO, *Etim.*, L. IX, c. 3, v. 5. Isidoro qualifica a justiça e a piedade, enfatizando a severidade da primeira e dando a entender a relativa superioridade da piedade (virtude cristã). Diz: “*Regiae virtutes praecipuae duae: iustitia et pietas. Plus autem in regibus laudatur pietas; nam iustitia per se severa est*”.

¹²⁶⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 49 (*De iustitia principum*).

¹²⁶¹ MARTIN, A teoria política visigoda, op. cit., p. 84. A partir do exemplo de David, descreve as qualidades do rei: humilde, coerente na justiça, ciente de sua fragilidade, bondoso com o povo, e que sabe admitir seus erros e corrigi-los, tal qual David.

¹²⁶² MARTIN, A teoria política visigoda, op. cit., p. 85. Diz que no c. 47 do terceiro livro das Sentenças, “encontramos duas constantes do pensamento isidoriano: o poder vem diretamente de Deus e foi estabelecido por Ele para o bem comum”. ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 47, v. 1 (veja nota seguinte). Isidoro repete no L. 3, c. 48, v. 5 que o poder que se recebeu de Deus, para reprimir o mal, é bom. Afirma: “*Potesta bona est, quae a*

propósitos divinos: ordenar a sociedade, coagir e controlar o pecado e os vícios, e fazer o bem. O rei não o pode utilizar para seus próprios interesses: trata-se de um dever, de um serviço ou *officium*.¹²⁶³ A perigosa ilusão das honras é ressaltada por Isidoro, que adverte inúmeras vezes sobre este risco: numa delas denomina “inchação do coração” à soberba.¹²⁶⁴ O seu fundamento são autores latinos como Sêneca, Suetônio e Tácito, que discutiram o poder e desenvolveram o conceito de *officium*.¹²⁶⁵ O rei não tem nenhuma superioridade sobre seus súditos. Mas se todos são iguais perante Deus, por que são diferentes na vida terrena? Qual seria a razão de ser para o poder? Isidoro concebe toda a sua visão de mundo a partir do pecado original. Afirma que, por causa do pecado original, Deus impôs o castigo da servidão, aqueles que Deus entende não podem usufruir a liberdade.¹²⁶⁶ Essa postura entra em contradição com a doutrina do batismo: o pecado original seria perdoado pelo batismo. Isidoro complementa dizendo que, apesar disso, Deus dispôs a vida dos homens de maneira hierárquica a fim de que “a licença dos súditos para fazer o mal fosse reprimida pelo poder dos soberanos”.¹²⁶⁷ Na opinião de Reydellet, trata-se de uma contradição que

Deo donante est, ut malum timore coerceat...” O poder, desde que direcionado para a função de reprimir o mal, se torna bom.

¹²⁶³ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 458. Segundo o autor, Isidoro repete o modelo romano de rei, que deve ordenar a sociedade, legislar; bem diferente do modelo germânico de chefe militar. Diz: “...considère la royauté non pas comme une dignité mais comme un service, un *officium*, et qu’elle voit dans la confection des lois sa mission fondamentale; conception toute romaine d’ailleurs, aux antipodes de la tradition germanique du roi conçu comme un chef de guerre”.

¹²⁶⁴ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 48, v. 8, diz: “...dumque ad culmen potestatis venerint, in apostasiam confestim labuntur, tantoque se **tumore cordis** extollunt, ut cunctos subditos in sui comparatione despiciant...”. Perceba-se a irônica expressão tumor (inchação, orgulho e vaidade) do coração.

¹²⁶⁵ REYDELLET, La conception, op. cit., p. 459.

¹²⁶⁶ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 47, v. 1. Identifica a origem do poder no pecado original. Diz: “Propter peccatum primi hominis humano generi poena divinitus illata est servitutis, ita ut quibus aspicit non congruere libertatem, his misericordius irroget servitutem”.

¹²⁶⁷ Id., Ibid., loc. cit. Isidoro conceitua a origem do poder na repressão dos pecados, pelo rei. A razão de ser do poder seria a repressão do mal, dos vícios, do mal. Diz: “Et licet peccatum humanae originis per baptismi gratiam cunctis fidelibus dimissum sit, tamen aequus Deus ideo discevit hominibus vitam, alios servos constituens, alios dominos, ut **licentia male agendi servorum potestate dominantium restringatur**”.

não tem por fundamento nem Agostinho nem Gregório Magno.¹²⁶⁸ O segundo enfatiza a terapêutica do pecado pelo poder aplicado de maneira adequada.¹²⁶⁹ Isidoro entra em contradição: o poder é a consequência do pecado original, mas o batismo anula o pecado original e desta maneira anula o poder. Assim sendo, a razão de manter o poder ou justificá-lo se perde. Isidoro apenas diz: assim dispôs Deus.¹²⁷⁰ Reydellet concorda que existe contradição e oferece duas maneiras de resolver a questão: ou o poder não seria consequência do pecado original, ou o batismo não anularia todas as consequências do pecado original.¹²⁷¹ Há também outra consequência do pecado original que o batismo não anula: a morte. Isidoro não se aprofunda no tema e deixa claro que não pretende mostrar a origem do poder, mas apenas justificá-lo. O batismo iguala a todos os cristãos diante de Deus e propicia a criação de uma comunidade sagrada de membros: a Igreja. É o sacramento constitutivo da Igreja. Pela unção que o acompanha, o cristão se torna membro do corpo espiritual do Rei Eterno.¹²⁷² O batismo é o ponto de partida de toda a teoria isidoriana de poder. A partir da vinda de Jesus, todos os fiéis participam da realeza de Cristo: a Igreja unifica os fiéis.

A teologia política isidoriana renova os conceitos existentes no Baixo Império. Um sentimento de inferioridade grassava entre as monarquias bárbaras diante do Império: este era o único universal, o único legítimo e fundamentado na História. Nas palavras de

¹²⁶⁸ REYDELLET, *La conception*, op. cit., p. 459. Reydellet não vê fundamento na subordinação do homem por causa do pecado original. Nem vê apoio na doutrina de Agostinho nem na de Gregório: “*Cela peut, en effet légitimement surprendre: la Bible ne dit rien de tel, pas plus que saint Augustin ou saint Grégoire qui sont généralement la source d’Isidore dans les Sententiae*”. V. também REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 568-570.

¹²⁶⁹ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 569. Diz: “*Gregoire insistait davantage sur le pouvoir comme remede du péché*”.

¹²⁷⁰ ISIDORO, *Sent.*, L. III, c. 47, v. 1. Diz: “*...tamen aequus Deus...*” Assim dispôs Deus.

¹²⁷¹ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 570. Trata-se de uma contradição quase insolúvel, da qual Isidoro se desvia.

¹²⁷² Id., *Ibid.*, p. 571. Diz: “*Par l’onction qui l’accompagne, le chrétien devient membre du corps spirituel du Roi Éternel*”.

Reydellet, os reinos bárbaros sofriam de um complexo, que ele denomina “pecado original”:¹²⁷³ Isidoro altera esta visão, desenvolvendo um novo conceito de monarquia cristã. Isso se fundamenta na substituição do Império pela Igreja, como princípio de universalidade. A idéia de Império universal era totalitária e não deixava espaço às monarquias, que se assemelhavam a rivais inferiores; a Igreja passa a admitir a pluralidade, pois se compunha de uma infinidade de células que, juntas, constituíam o reino ou a realeza de Cristo. Por que Isidoro fazia esta mudança? Deve haver várias razões. Uma delas nos interessa muito, e vamos tentar desenvolvê-la. Além das razões políticas e da busca de unidade em todos os aspectos sociais, há razões religiosas. Os arianos e os judeus negavam a seu modo a validade da Trindade, de acordo ao credo de Nicéia. Os arianos estavam vencidos e em fase de desaparecimento: sua ênfase era nas diferenças entre o Pai e o Filho. Já os judeus negavam a Trindade como sendo um desvio do monoteísmo do Antigo Testamento. A teologia de Isidoro é essencialmente cristológica.¹²⁷⁴ Diferente de Gregório Magno, que enfatiza a moral, Isidoro enfatizou a questão tipológica, na maior parte de sua obra, para provar a divindade de Jesus,¹²⁷⁵ como vimos no capítulo anterior. Por quê? Em primeiro lugar, para combater os judeus e arianos; em segundo, para construir a sua concepção política. Isidoro não era monarquista, por ideologia. Era realista, pois vivia na realeza, num mundo de reis. Inserir-los na cristandade e fazê-los parte do plano divino era seu objetivo. A sua cristologia era um dos fundamentos de sua fé. Por isso, estabeleceu a partir dela a doutrina política. De acordo com Isidoro, o significado da palavra Cristo era “ungido”: os

¹²⁷³ Id., Ibid., p. 556. Diz: “...il la délivra de son péché originel, du poids de son origine historique et de son statut d’infériorité en face de l’Empire”.

¹²⁷⁴ Id., Ibid., p. 557. Diz: “La théologie d’Isidore est donc, avant tout, fondée sur une christologie”. E enfatiza toda a obra teológica de Isidoro, tendo como fundamento a comprovação da divindade de Jesus.

¹²⁷⁵ Id., Ibid.. Reydellet confirma o que frisamos no capítulo anterior: “...s’interessar plus à la typologie qu’à la morale: tous les principaux personnages de l’Ancien Testament sont les figures du Christ”. Isso analisamos e frisamos muito no capítulo anterior.

reis e sacerdotes do período bíblico eram ungidos com um óleo bento.¹²⁷⁶ Assim sendo, Cristo não seria o nome próprio do Senhor: seria um título que podia ser ostentado por reis e sacerdotes.¹²⁷⁷ O nome do Redentor era Jesus (Ieshu), que em hebraico provém do radical salvação (Ieshuá), pois veio trazer a salvação para todos os povos.¹²⁷⁸ Por isso Isidoro insiste em juntar os dois termos e compor o nome completo Jesus Cristo: Jesus o “Salvador”, e Cristo o ungido ou o “rei”.¹²⁷⁹ Assim, não importa o rei que nos salva, mas o Rei Salvador.¹²⁸⁰ Isidoro não enfatiza a unção sacerdotal e deixa-a praticamente de lado. A realeza de Cristo é reafirmada nas “Alegorias”, quando Isidoro descreve os presentes simbólicos dos três reis magos, que simbolizam uma das facetas de seu triplo poder: o incenso simboliza divindade, a mirra sua humanidade e o ouro sua realeza.¹²⁸¹ Esta realeza seria ampla e irrestrita: “*regem omnium saeculorum*”. Ela se fundamenta na dupla natureza humana e divina - através do tempo e do espaço. Toda a exegese isidoriana trata de demonstrar que Cristo descende de David e que foi anunciado pelos profetas: preenche todos os aspectos destas profecias e promessas. O “*De fide*” enfatiza estas teses seguidamente; as “*Allegoriae*” também o fazem. Isidoro repete várias vezes que nunca mais surgiram reis em Israel, depois do aparecimento de Cristo: Herodes era um estrangeiro

¹²⁷⁶ ISIDORO, **Etim.**, L. VII, c. 2, v. 2. Usa da tradição bíblica para explicar. Diz: “*Christus namque a chrismate est appellatus, hoc est unctus. Praeceptum enim fuerat Iudaeis ut sacrum conficerent unguentum, quo perungui possent hi qui vocabantur ad sacerdotium vel ad regnum...*”.

¹²⁷⁷ Id., *Ibid.*, v. 4. O nome ungido ou Cristo não é exclusivo do Salvador: “*Non est autem Salvatoris proprium nomen Christus, sed communis nuncupatio potestatis*”. Serve para ocupantes de cargos especiais: sacerdotes e monarcas.

¹²⁷⁸ Id., *Ibid.*, v. 7. Diz: “*Iesus Hebraice, Graece “sotér”, Latine autem salutaris sive salvator interpretatur, pro eo quod cunctis gentibus salutifer venit*”. Não temos como anotar em grafia grega o termo “sotér”.

¹²⁷⁹ Id., *Ibid.*, v.8. Diz: “*Sicur enim Christus significat regem, ita Iesus significat salvatorem*”.

¹²⁸⁰ Id., *Ibid.*, v.9. Diz: “*Non itaque nos salvos facit quicumque rex, sed rex Salvator*”.

¹²⁸¹ ISIDORO, **Alleg.**, 142. PL 83, col. 117. Descreve os magos e seus presentes: “*Magi figuraverunt gentium populos lucem fidei cognituros indicantes sacramentorum muneribus Christum per thus esse Deum, per myrrham hominem passum atque sepultum, per aurum regem omnium saeculorum*”.

e não pertencia à descendência de David.¹²⁸² Jesus Cristo não abolira esta realeza de Israel, mas a perpetuara pelos séculos: a ampliara e a tornara universal. Ele representa as virtudes e o poder do Pai, e “governa, administra e rege todas as criaturas do céu e da terra”: o governante supremo.¹²⁸³ E, sendo a Igreja universal e tendendo à conversão de todos os povos e se expandindo para todas as terras, em seu seio se consumaria a realeza: a Igreja é o “*Regnum Christi*”. Nas palavras de Reydellet, a realeza de Cristo se dá no interior da Igreja, na qual o “Cristo é Esposo”.¹²⁸⁴ Inúmeros tipos são descritos para simbolizar o casal Cristo e Igreja. Um destes são Ruth e Boaz, os bisavós do rei David, iniciador da dinastia real da qual sairia o Ungido. Sendo Ruth moabita, Isidoro a denomina estrangeira, e vê nela a Igreja proveniente dos gentios, e que se dirige ao Cristo; seu esposo Boaz da tribo de Judá representa o Cristo, verdadeiro esposo da Igreja.¹²⁸⁵ E o que simboliza esta unidade de Cristo na Igreja, através desta tipologia de um casal sagrado? A Igreja é sua representante única na Terra, já que, sendo a sua esposa, se uniu a Ele, numa só carne, através da Revelação contida no Novo Testamento.¹²⁸⁶ São dois em um só: Cristo e a Igreja são uma só realidade; o Cristo é Rei e Esposo, e a Igreja é sua representante na terra e portadora de sua verdade. Só a Igreja pode interpretar as Escrituras, já que é a representante do seu

¹²⁸² REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 559. Reydellet frisa alguns aspectos. Um deles é o uso de um texto de Agostinho, no qual a tese central é a desapareição da realeza em Israel após o nascimento de Cristo: “*Ce texte insiste particulièrement sur la disparition de la royauté en Israël, a partir de la naissance du Christ*”. Além disso, considera Herodes um “*rex alienigena*”, que não pertencia à casa real de Judá, pois não descendia de David.

¹²⁸³ ISIDORO, **Etím.**, L. VII, c. 2, v. 24. Isidoro qualifica seu poder como *virtus* (porque é temporal e espiritual). Diz: “*Virtus pro eo quod omnem potestatem Patris in semetipso habeat, et omnem caeli terraeque creaturam gubernet, contineat atque regat*”.

¹²⁸⁴ REYDELLET, **La royauté**, op. cit., p. 560-561. O autor diz que a realeza de Cristo se consuma “à l’intérieur de l’Église dont le Christ est l’Époux” (p. 560). E adiante complementa: “*Ainsi, Isidore a admirablement senti le lien qui unissait toutes ces images de Roi et d’Époux consacrés par une même onction*”.

¹²⁸⁵ ISIDORO, **Alleg.**, 82-83. PL 83, col. 112. Sobre Ruth, diz: “*Ruth alienigena, quae Israelitico viro nupsit, Ecclesiam ex gentibus ad Christum venientem ostendit*”. Sobre Boaz, que alegoriza o tipo de Jesus, diz: “*Booz autem Christum verum Ecclesiae sponsum expressit*”.

¹²⁸⁶ ISIDORO, **Etím.**, L. VII, c. 2, v. 33. Isidoro desenvolve neste trecho a unidade de Cristo (esposo e Rei) com a Igreja (esposa e representante legal do Rei). Diz: “*Sponsus, quia descendens de caelo adhaesit Ecclesiae, ut pace Novi Testamenti essent duo in carne una*”.

esposo e Rei. Isidoro já analisara em suas obras exegéticas estas idéias. Nas “Alegorias” compara, por exemplo, a Igreja com Maria, mãe de Cristo, que, sem deixar de ser Virgem, concebeu por virtude do Espírito Santo, e também deu à “luz”, permanecendo virgem.¹²⁸⁷ Em outro trecho, entre muitos, diz que “o esposo é Cristo, que celebra suas bodas com a Igreja, em cuja união a água se converte em vinho, porque os fiéis passam pela graça do batismo à coroa da Paixão”.¹²⁸⁸ Na “*De fide*”, Isidoro afirma que a insígnia da realeza de Cristo seria a cruz, como anunciado por Isaías,¹²⁸⁹ fazendo uma alegoria da cruz e da coroa.¹²⁹⁰ Isidoro prossegue na sua reflexão, estabelecendo a especificidade da realeza de Cristo: enfatiza, de maneira ideal e através de figuras ou tipos, a importância da unção dos reis judeus. Esse era o sinal da relação especial dos reis com Deus, do pacto de Deus com a monarquia judaica, descendente da casa de David. O símbolo da unção dos reis prossegue o processo de eleição iniciado com o pacto dos Patriarcas com Deus. O novo pacto e o Cristo ou ungido não o anulam, mas o ampliam para as gentes, ou seja, o que era um privilégio de uma nação se torna o bem de todas.¹²⁹¹ A relação não é direta com a realeza bíblica, mas com o Cristo ou ungido. A unção real visigoda foi instituída para sacralizar a realeza visigodo-católica. Não é fácil definir o momento exato em que os reis começaram a ser ungidos, mas com certeza a influência isidoriana é marcante: o IV CT estabeleceu por escrito as normas da sucessão real em 633 d. C., mas tudo indica que somente em 672

¹²⁸⁷ ISIDORO, *Alleg.*, 139, PL 83, col. 117. Diz: “*Maria autem Ecclesiam significat, quae cum sit desponsata Christo, virgo nos de Spiritu sancto concepit, virgo etiam parit (Matth. I)*”.

¹²⁸⁸ Id., *Ibid.*, 233, PL 83, col. 127. Diz que a união de Cristo esposo com a Igreja é simbolizada no batismo e na Paixão (água que vira vinho/ sangue): “*Sponsus (Joan. II) Christus est; cujus nuptiae cum Ecclesiae celebrantur, in cujus conjunctione aqua in vinum mutatur, quia credentes per lavacri gratiam transeunt ad passionis coronam*”.

¹²⁸⁹ Isaías, c. 9, v. 6.

¹²⁹⁰ ISIDORO, *De fide*, op. cit., L. 1, c. 34, v. 1-2, PL 83, col. 483-484. Diz: “*Quis enim regum potestatis insígnia in humero portat et non aut in capite coronam, aut aliqua propriae vestis ornamenta?*”

¹²⁹¹ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 562. Diz: “*Mais avec le Christ, ce qui était le privilège d’une nation devient le bien de tous*”.

ocorreu a primeira unção, com Wamba.¹²⁹² A necessidade de legitimar o rei e impedir os sucessivos golpes de Estado e os regicídios são alguns dos motivos desta legislação canônica e do desenvolvimento deste rito.¹²⁹³ Isidoro não desenvolveu toda esta teoria apenas para resolver as questões da estabilidade da monarquia. Esta reflexão se insere na maneira que Isidoro concebia o momento histórico. Após Cristo ter descido à Terra pela primeira vez, este assumiu a plenitude da realeza de Israel, para transferi-la às nações: depois dele não houve mais reis em Israel.¹²⁹⁴ A Igreja é definida por Isidoro como sendo universal ou católica, e o termo grego “Eclésia”, traduzido em latim, significa “convocação”, caracterizando sua vocação de congregar a todos os povos.¹²⁹⁵ Em toda a extensão da sua obra “*De fide*”, Isidoro diferencia a limitada presença dos judeus diante da multidão de povos que a Igreja congrega: fala, por exemplo, do “povo da circuncisão” e do “povo das gentes”.¹²⁹⁶ O que une esta imensidão de povos é a Igreja e seu rei e esposo Cristo. A interpretação do Salmo 101 serve de oportunidade para uma leitura alegórica do v. 23, que fala da união de povos sob uma crença única e um só Rei: Isidoro a interpreta de maneira a justificar a unidade sob a Igreja e sob Cristo.¹²⁹⁷ Essas alegorias se repetem por

¹²⁹² ORLANDIS, *Estudios de Historia eclesiástica visigoda*, op. cit., p. 89-90. O autor tece análises diversas sobre o tema, de maneira ampla e profunda.

¹²⁹³ Id., *Ibid.*, p. 83-92.

¹²⁹⁴ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 563. Diz: “...le Christ assume la plénitude de la royauté d’Israël pour la transférer aux nations. Après Lui il n’y a plus de rois d’Israël”.

¹²⁹⁵ ISIDORO, *Etim.*, L. VIII, c. 1, v. 1. Isidoro define o termo Igreja a partir do seu significado em grego, para definir seu caráter universal e convocatório. Diz: “*Ecclesia Graecum est, quod in Latinum vertitur convocatio, propter quod omnes ad se vocet. Catholica, universalis (Kat’hólon), id est secundum totum*”. Em seguida aclara que nenhuma das seitas heréticas tem o seu alcance e extensão.

¹²⁹⁶ ISIDORO, *De fide*, op. cit., L. II, c. 24, v. 4, PL 83, col. 531. Diz: “*populum circumcisionis*” e contrapõe o “*populum gentium*”. Isso se repete diversas vezes no texto isidoriano, principalmente no “*De fide*”.

¹²⁹⁷ ISIDORO, *De fide*, op. cit., L. II, c. 1, v. 3-4, PL 83, col. 499. Num longo trecho selecionamos duas citações. Numa diz que se unirão em um único grupo, diversos povos impregnados de crenças diversas e se reúnem numa mesma fé, se chamarão um **reino** e também um único **povo de Deus**. Diz: “*In unum utique, id est, in unum regem, ut qui diversorum ritu simulacrorum regna multa, et populi multi dicebantur, in unam convenienda fidem, unus Dei populus, unumque regnum vocetur*”. E numa segunda citação, na seqüência qualifica os “outros”, os infiéis ou Babilônia, como ele alegoriza, sendo os que vivem na casa e mulher do Diabo: “*...Babyloniam scilicet, quae diaboli et domus, et conjux est, et Christo fidei conjugio copulari*”. Os negritos são nossos.

toda a obra do Hispalense. Fazendo uma alegoria que utiliza a figura de Míriam, a irmã de Moisés e Aarão, compara-a com a Sinagoga. Num trecho do Livro de Números,¹²⁹⁸ Míriam se enciúma da esposa etíope de Moisés e começa a falar de maneira desrespeitosa da mesma. Deus a pune com uma doença de pele, um tipo de lepra, mas ao final do episódio Moisés obtém o perdão e a cura da irmã que fizera maledicência. Recai sob Míriam a punição de isolamento e quarentena fora do acampamento. Este episódio serve para simbolizar, nas “Alegorias”, a figura da Igreja que reúne os gentios, na esposa etíope (representando os povos que entraram na Igreja) que desposou Cristo (figurado por Moisés). E a invejosa e ciumenta Míriam simboliza a Sinagoga e desata em injúrias e calúnias contra o Cristo e contra a Igreja e fica coberta de feridas e lepra. Esta unidade entre Cristo e a Igreja e entre o Rei e o esposo se traduz também na visão da realeza por Isidoro: muitos reinos e povos formando uma unidade sob um só Rei ou, nas palavras de Reydellet, “em um só Rei”.¹²⁹⁹

O monarca cristão fica moldado dentro destas figuras ou tipos: sendo ungido seria o representante de Cristo e seu defensor. Na verdade, toda a descrição isidoriana do rei se insere na sua função de reger e corrigir. Ungido pela Igreja e protegido por Deus, obtém destes sua legitimidade. Em troca, se torna o defensor e protetor da Igreja e de seus valores. Tem um papel educativo na grande obra educacional de Isidoro: a Igreja ensina pelas vias da pregação e da *lectio divina*; o rei ensina pela aplicação da lei e da justiça tornando-se o defensor da Igreja e da fé verdadeira que a mesma Igreja define. Os inimigos da fé terão no

¹²⁹⁸ ISIDORO, *Alleg.*, 61. PL 83, col. 108. Diz o bispo de Sevilha: “*Maria, soror Moysi (Num. XII), Synagogae speciem praetulit, quae leprosa propter detractionem et murmurationem contra Christum exstibat*”.

¹²⁹⁹ REYDELLET, *La royauté*, op. cit., p. 564. O autor fala da unidade dos povos e gentes **sob** um Rei único, ou seja: a unidade deles **em** Cristo. Frisa, portanto a diferença entre estar sob o domínio de Cristo e ser uma unidade em Cristo. Diz: “*Isidore revê d’une véritable République chrétienne de toutes les nations rassemblées sous un seul Roi, ou plutôt, comme il se dit si fortement, en un seul Roi*”. Os negritos são nossos.

braço secular seu algoz e adversário: combater hereges, pagãos e judeus passa a ser a missão do verdadeiro rei cristão. O século VII verá a enorme dedicação dos reis e seu radicalismo que excederá a Igreja.

3. Conclusões parciais

Isidoro de Sevilha oferece um marco de reflexão sobre as íntimas relações entre o Poder Temporal e o Clerical. Sua vida e obra transcorreram em um tempo de grandes incertezas e muita instabilidade. A queda do Império no Ocidente acarretou efeitos devastadores à continuidade das instituições, ao equilíbrio social e à manutenção da cultura e da vida religiosa. A sensação corrente era de profunda insegurança e enorme instabilidade. O medo e as incertezas sobre o futuro e os perigos e ameaças à vida cotidiana decorriam da ruína a que fora submetido o mundo clássico após séculos de relativa estabilidade. Os valores e os saberes estavam se perdendo; a crença no poder imperial e na perenidade de suas instituições se desfizera abruptamente. Parecia que o fim do mundo se aproximava.

Não fazia muito tempo que a Igreja concertara um pacto com o Império e assumira um papel de liderança espiritual. Isso sucedeu a partir de Constantino e, de maneira ainda mais clara, com Teodósio. O Cristianismo deixara de ser perseguido finalmente, e a religião católica se tornara *religio licita* e, logo, religião oficial. O Império se torna o meio cultural ou a forma na qual se concretiza o conteúdo cristão: em seus *limes*, abre-se um espaço de atuação privilegiado da ação pastoral e da evangelização. A Igreja usufruirá esse status por um século e meio apenas. Com as sucessivas tomadas de Roma pelos visigodos, vândalos e ostrogodos no desenrolar do séc. V, a Igreja tem de reavaliar sua posição e trata de se isentar de responsabilidade pela ascensão e queda do(s) Império(s). A obra agostiniana “Cidade de Deus” objetiva, entre muitos outros conceitos, definir dimensões diferentes entre o celestial e o terreno, entre a história profana e a história sacra. Orósio consoma essa leitura, e a Igreja trata de entender e explicar a razão de ser dos processos históricos, como sendo direcionados a um objetivo final: o Milênio ou Juízo Final.

Isidoro é um fiel discípulo de Agostinho, entre outros Padres da Igreja, que o inspiraram. Entende a importância de a Igreja assumir seu papel na manutenção das instituições, da estabilidade e da concórdia social, para que se possa preparar o terreno para atingir a finalidade da História. A obra escrita de Isidoro tece uma delicada trama que relaciona cada escrito (parte) com o livro seguinte (outra parte) e cria um conjunto de obra coerente. Toda esta criação literária tem razões que justificam sua escrita, mas o objetivo mais elevado é o de contribuir no projeto de engrandecer o Cristianismo e na finalidade de aproximar a Sétima Era ou Milênio.

No capítulo primeiro, analisamos a maneira pela qual os visigodos protagonizam seu papel na história e participam da crise do Império Ocidental e na sua queda. A criação do reino visigótico ocorre em seguida. A transição de uma sociedade tradicional e nômade para um reino estruturado, localizado em um território prestigiado do Império que desaparecera, não se faz sem sobressaltos: os monarcas visigodos tentam obter estabilidade política e continuidade dinástica, diante de inúmeras dificuldades de fazê-lo. As ameaças à monarquia partiam de rivalidades clânicas, eram inúmeros regicídios ou golpes, e a nobreza defendia a tradição germânica de eleger os reis, através da assembléia de guerreiros ou de notáveis. A monarquia visigótica ensaia algumas tentativas de criação de uma continuidade dinástica que propiciaria maior estabilidade para a instituição real. Antes da derrota para os francos em Vouillé (507), houvera certa continuidade com os Baltos. A primeira metade do séc. VI apresenta um panorama de instabilidade e conflitos pelo poder. A unificação da Península Ibérica pelos visigodos só fica delineada na segunda metade do mesmo séc. VI. O ponto de partida, a nosso ver, seria a tentativa de consecução de unidade realizada com Leovigildo. Este monarca consegue executar uma política de unificação em vários níveis. Conquista territórios que não aceitavam sua soberania e submete populações revoltosas ou

autônomas, incluindo aqui o reino suevo. Executa uma política de reorganização da administração e elabora leis territoriais (*Codex Revisus*) com vistas a criar os primórdios de uma legislação unificadora que só se consolidou em meados do séc. VII, na *Lex Visigothorum*. Enfrentou oposições e dificuldades imensas, mas superou a maioria. Um dos grandes obstáculos que teve de enfrentar foi a revolta de seu filho e herdeiro, Hermenegildo. Entre as motivações da revolta, fica evidenciada a importância da unidade religiosa. O motivo ou pretexto da revolta seria a oposição entre o rei ariano e seu filho, o príncipe que se convertera ao catolicismo. A problemática é, talvez, mais complexa, mas fica evidente que não se poderia unir a *Hispania*, com uma significativa parcela dos grupos políticos dominantes seguindo a heresia cristã-ariana e uma parcela muito expressiva da sociedade professando a doutrina católico-nicena. Apesar da forte presença de pagãos e heréticos, a maioria católica superava numericamente muitas vezes o total dos visigodos arianos. Essa diferenciação não era adequada à unidade objetivada pela monarquia. Por isso, urgia fazer uma aproximação entre os dois grupos: a nobreza visigoda e a aristocracia senatorial hispano-romana católica. Isso permitiria o fortalecimento do grupo que mantinha o controle da maioria das terras, das riquezas e do poder político na *Hispania*. Essa ponte foi iniciada com Leovigildo, mas sua tentativa de criar uma unidade religiosa, com uma Igreja hispano-ariana, não surtiu efeito. A força da Igreja Católica era maior e fundamentada no poder e influência da nobreza senatorial, também denominada hispano-romana católica, fortemente apoiada no seio das populações mais cultas e urbanizadas, mesmo que o paganismo grassasse nos campos, na periferia das cidades e em especial nas regiões isoladas do NO da Península Ibérica.

A unidade religiosa veio com o herdeiro de Leovigildo, seu filho Recaredo. No seu primeiro ano, inicia a tarefa de unir hispano-romanos católicos e visigodos arianos em um

só credo, desta vez o da maioria católica. O III CT reunido em 589 traça a rota da unidade religiosa e direciona o reino à unidade política. A inclusão do alto clero católico nos negócios do governo, a sanção do monarca e a efetivação de cânones conciliares como se fossem leis reais, permitem a obtenção de unidade religiosa entre os dois grupos. A Igreja declara a grandeza do momento, comparando-o com os concílios ecumênicos de Nicéia (325) e Calcedônia (451). Recaredo é simbolicamente declarado um novo Constantino, ou um novo Marciano (imperador que coordenou o Concílio de Calcedônia), sendo ainda mais exaltado que os citados imperadores. A monarquia trata de obter uma aura sacra e uma legitimidade mais ampla, através desta aliança. O papel do bispo Leandro de Sevilha nesse processo é fundamental e demarca um novo nível de relação entre o poder eclesiástico e o poder temporal, o que não evita que usurpadores impeçam a continuidade dinástica da família de Leovigildo e Recaredo.

Alguns anos depois, ascende ao trono o rei Sisebuto. Homem letrado e culto, conhecedor da cultura clássica e fiel à tradição religiosa, será fiel discípulo do bispo Isidoro de Sevilha, que sucedera, na diocese hispalense, a seu irmão Leandro. As relações entre o rei e o bispo de Sevilha ocorrerão em vários níveis, tendo o clérigo dedicado algumas de suas obras ao monarca. Sisebuto se identifica muito com Recaredo e objetiva continuar sua obra em vários níveis. Avança no campo militar e se aproxima da consumação da unidade territorial da *Hispania*, vencendo e acuando os bizantinos em uma estreita faixa litorânea no sul da Península. Preocupa-se muito com a não execução de leis restritivas antijudaicas, entre as quais o cânone quatorze do III CT (589). Inicia uma política restritiva aos súditos judeus, que culminará com a sua conversão forçada. Isso sob um clima de expectativa escatológica. A influência do pensamento isidoriano, como tentamos demonstrar, está presente nos gestos e nas leis do monarca. Este rei encarna os ideais e os modelos imperiais romanos,

apregoados por Isidoro: é justo, sábio e corajoso. Mas é de notar, contudo, que as palavras dirigidas por Isidoro a seu discípulo e rei em escritos posteriores a seu reinado são por vezes críticas; isso se dá em função da evolução posterior dos fatos. Isidoro sobreviverá mais de uma década após a morte deste rei e verá o efeito de sua política religiosa. A pretensa oposição de Isidoro às conversões de judeus, expressa nestes escritos elaborados anos mais tarde, seria, na pior das hipóteses, direcionada aos métodos e estratégias, e não aos objetivos. As obras de Isidoro, que analisamos no segundo capítulo demonstram que tal conversão era não só um objetivo de Sisebuto, mas parte de um projeto que propiciaria a consecução da segunda vinda de Jesus e da Sétima Era.

O reinado de Suintila, que sucedeu a Sisebuto, atinge a consecução do grande objetivo de unidade política de toda a Península Ibérica: a tomada da província bizantina da *Spania* se consuma. Isidoro não poupa expressões laudatórias a esse monarca na sua “História”. A tentativa posterior do rei Suintila de obter uma continuidade dinástica resulta num golpe da nobreza contra o monarca e na sua deposição. O IV CT se reúne para ordenar a crise institucional que se instaura e culmina criando novas maneiras de reger as relações políticas, determinando regras da sucessão, tais como o cânone 75 e a unção dos monarcas visigodos, fato que só se documenta meio século mais tarde com Wamba. A busca da unidade político-religiosa é um anseio dos reis e tem, de certa forma, apoio em setores do alto clero. É perceptível que os acordos que precederam a conversão de Recaredo e o III CT (589) tiveram apoio da maioria do clero; na seqüência pode-se perceber que setores importantes do clero apóiam o rei e tratam de não se colocar contra a autoridade constituída. A legitimidade dos reis propicia certo grau de estabilidade, que interessa à Igreja, à sua obra pastoral e à melhoria da cultura clerical. Isidoro compreende a

necessidade de fortalecer a legitimidade e aumentar a estabilidade no reino, obtendo a unidade do mesmo sob um rei católico e defensor da Igreja. Isso se reflete na sua obra.

No segundo capítulo realizamos uma análise mais detalhada da obra isidoriana. Dela pudemos retirar certas tendências centrais características de sua obra e que fazem parte de uma corrente de pensamento comum a vários autores tardo-antigos.

A primeira tendência é seu objetivo religioso-cultural. Isidoro se propõe a restaurar e preservar os saberes clássicos necessários para a compreensão e a manutenção da sabedoria cristã. Sua obra está permeada pelo desejo de educar os clérigos e, através destes, os leigos, para que se compreenda a palavra de Deus, presente nas Escrituras Sagradas. Para tanto, construiu uma obra profundamente didática, no intuito de oferecer acesso ao texto sacro.

A segunda tendência observada deriva da primeira: a construção de níveis de saber para atingir este conhecimento espiritual. O primeiro nível é instrumental, e neste o Hispalense elabora obras de gramática e de estudo do significado das palavras: neste nível encontramos, por exemplo, as “Etimologias”. O segundo nível seria o da análise e compreensão das Escrituras, ou seja, a exegese isidoriana, que busca entender e transmitir aos fiéis, através de tipologia e alegorias, a compreensão da palavra de Deus. Isso é construído de uma forma simples, didática e compreensível. Isidoro não poupa esforços em descrever figuras que possam servir de modelos morais e que ilustrem os valores e princípios do cristianismo. Nessas obras há também uma prévia ampla e ordenada da polêmica antijudaica isidoriana. Grande parte dos versículos oferece ao leitor imagens da maldade e da infidelidade judaica. Os erros e a descrença dos judeus são considerados como a razão de sua punição, de seu destino cruel e de seu status social inferiorizado. A coloração ideológica desta interpretação é muito evidente: trata de se demonstrar que a

Revelação do AT se consumara no NT e que o Pacto de Deus com o Povo eleito se efetivara com “as gentes” (gentios) através da Igreja, que seria a esposa e legítima representante de Cristo no mundo. A exegese isidoriana é um trabalho cuidadoso de construção de uma justificativa bíblica para a verdade da fé católica e, conseqüentemente, para a condenação dos judeus, heréticos e pagãos. Fora da Igreja não há salvação, e a História se encaminha para seu objetivo e razão de ser: o final dos tempos.

O terceiro e último nível de obras oferece textos de alguma complexidade e sutil elaboração, e pressupõe certo conhecimento dos níveis anteriores e das obras da Patrística que antecederam a Isidoro. Não se trata de textos herméticos e inacessíveis, mas de obras de teologia (Sentenças) e de polêmica (*De Fide*). Seria a conclusão do projeto educativo e teológico: definição dos conceitos e valores centrais da verdade cristã e a exclusão dos concorrentes judeus, distanciando-os de sua pretensão à herança das Escrituras.

A terceira e última tendência é efeito deste projeto educacional. Tentar atingir seu objetivo de unidade do reino visigótico. Uma monarquia cristã, em torno de um monarca modelar e de uma aristocracia e um clero unidos em torno de um ideal de unidade. Uma unidade territorial já atingida, uma unidade política fundamentada na monarquia cristã e calcada em valores espirituais modelares. Contudo, existiam dificuldades efetivas no campo da unidade religiosa: a sobrevivência de bolsões heréticos, de pagãos e da comunidade judaica é uma realidade constatada pelas fontes hispano-visigodas, sendo essencial sua integração, através da evangelização e da conversão, para alcançar a tão almejada unidade do reino. Dos três grupos, aquele que mais preocupa tanto a Isidoro quanto aos concílios é, sem dúvida, o dos judeus, especialmente se levarmos em conta a enorme quantidade de leis e cânones que fazem referência a estes. A política dos monarcas visigodos católicos até 711 demonstra de maneira veemente tal preocupação e a grande importância de converter e “integrar” os

judeus e seus descendentes. A *Lex Wisigothorum* e os cânones conciliares têm um vasto repertório de leis restritivas aos judeus e aos descendentes de judeus convertidos. A preocupação não cessa com as conversões e prossegue com os “judaizantes” ou com os descendentes de judeus, de maneira geral. Somos levados a crer que o pensamento isidoriano foi um dos principais motores desta política de conversões. Não podemos deixar de constatar esta forte influência de Isidoro, mesmo ao nos depararmos com as críticas que dirige a Sisebuto, na sua “História” ou no texto canônico do IV CT. Não achamos que Isidoro se opôs às conversões em si, apenas à maneira como foram efetuadas. Lembremos que é no mesmo IV Concílio, sob sua presidência, que Isidoro compactua com um processo de deposição do rei Suintila, que ele descreve de maneira laudatória nos capítulos finais de sua “História”. A suposta tirania de Suintila, motivo de sua deposição, não se coaduna com as elogiosas menções ao monarca, na obra de Isidoro.

Analizamos no terceiro e último capítulo a visão isidoriana da História, do monarca cristão e de sua missão. A partir da perspectiva apresentada pelos escritos isidorianos, descrevemos a concepção idealizada do monarca, para o bispo hispalense. Recaredo é o que mais se aproxima dela, mas em Sisebuto e em Suintila brilham muitos dos valores modelares. Para Isidoro, é dever do soberano defender a fé verdadeira e ser justo e benigno com seus súditos, aplicando a lei de maneira que prevaleça a verdade e o bem. A unidade é seu objetivo: esta deve se concretizar em torno da fé verdadeira, à volta dos valores inseridos nas Sagradas Escrituras. A unidade política do reino é o meio cultural ou a forma dentro da qual deve ser colocado o conteúdo cristão. Logo, podemos dizer que o pensamento isidoriano acentua a necessidade de haver ordem social e política para alcançar a maioria religiosa e estar o reino preparado para receber a segunda vinda de Cristo e a instauração da Sétima Era, ou seja, o Milênio.

Assim, verificamos que projeto apresentado por Isidoro em suas obras se direciona a busca da integração política, social e religiosa do reino hispano-visigodo. Os grupos antagônicos do ponto de vista religioso deviam ser evangelizados, convertidos ou excluídos da convivência dentro do reino visigodo. Com isso, Isidoro objetiva a unidade do reino, a expansão e a consolidação da fé como condições elementares para a maturidade da Sexta Era e a consecução do Milênio.

4. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS *

4.1 Fontes documentais

AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. 2. ed., São Paulo; Petrópolis: Vozes, 1990.

AGOSTINHO, *SANCTI AURELII AUGUSTINI, De civitati Dei*. IN: **Corpus christianorum**: Series Latina, XLVIII, Turnholt: Brepol, 1955.

AGOSTINHO, **A cidade de Deus**. Lisboa: Fund. Calouste Gulbenkian, 1995.

ASSIS, I.T. **The jews of Spain**: from settlement to expulsion. Jerusalém: Hebrew University, 1988.

CAMPOS, J. (introd., texto crítico e comentários) **Juan de Biclaro, obispo de Gerona**: su vida y su obra. Madrid: CSIC, 1969.

CANTOR, N. F. (ed.) **The medieval world (300-1300)**. Londres: Macmillan, 1969.

GROSSE R.(ed.) **Las fuentes da la época visigoda y bizantinas**. Barcelona: Bosch, 1947.

ISIDORO DE SEVILHA, *Allegoriae quaedam sacrae scripturae*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 97-130.

ISIDORO DE SEVILHA, *Allegoriae quaedam sacrae scripturae*. IN: MOLINERO, L. **La alegorias de la Sagrada Escritura de S. Isidoro de Sevilla**. Buenos Aires: Cursos de Cultura Catolica, 1936.

ISIDORO DE SEVILHA, *Chronicon*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 1017-1058.

ISIDORO DE SEVILHA, **De ortu et obitum patrum**: Vida y muerte de los santos. Introducción, edición crítica y traducción por C. C. Gómez. Paris: Societé d'Editions "Les Belles Lettres, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. Tradução de L. Cortés y Góngora e introdução e índices de S. M. Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.

ISIDORO DE SEVILHA, **Etimologias**. Tradução de J. Oroz Reta & E. A Marcos Casquero, introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1982.

ISIDORO DE SEVILHA, *De ecclesiasticis officiis*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t.83.

ISIDORO DE SEVILHA, *De fide catholica ex veteri et novo testamento contra judaeos*. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 449-538.

ISIDORO DE SEVILHA: **Las Historias de los godos, vándalos y suevos**. (*De origine gothorum, historia vandalorum, historia sueborum*) Ed. C. Rodríguez Alonso, León: Centro de Estudios S. Isidoro, 1975.

- ISIDORO DE SEVILHA Los tres libros de las “Sentencias”(“*Sententiarum*” *libri tres*). IN: **Santos padres españoles II**: San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Introducciones, versión y notas de J. Campos Ruiz & I. Roca Melia. Madrid: BAC, 1971.
- ISIDORO de SEVILHA, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Vetus Testamentum*,. IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83, c. 207-424.
- ISIDORO DE SEVILHA. *De natura rerum*. IN: FONTAINE, J. **Traité de la nature**. Bordeaux: Feret et Fils, 1960.
- ISIDORO DE SEVILHA *Prooemia*, IN: MIGNE (ed.) **Patrologia Latina**, t. 83.
- JOÃO DE BICLARO. **Crônica**. Madrid: C S I C, 1960.
- JOSEFO, Flávio. **Seleções de Flávio Josefo**. São Paulo: Edameris, 1974.
- MARCUS, J. R., **The jew in the medieval world**: a source book. Cincinnati: U.A.H.C., 1938.
- MELAMED, M. M. **A Lei de Moisés**. 5.ed., São Paulo: Ohel Yaakov, 1989.
- MOMMSEN, T. & MEYER, P. M. *Codex Theodosianus*. Berlim: [s.e.], 1954.
- PSEUDO ISIDORO, *Liber de variis quaestionibus adversus Iudaeos seu ceteros infideles vel plerosque haereticos iudaizantes*, ed. crítica por A.C. Vega et A.E. Anspach, Escorial: s.ed., 1940.
- VIVES, J. (ed.) **Concilios visigóticos e hispano-romanos**. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.
- ZEUMER K. *Leges Visigothorum*. IN: **Monumenta Germaniae Historica**, Hannover; Leipzig: 1902. (reedição facsimilar 1973).

4.2 Dicionários e Enciclopédias

- AUSUBEL, N. Conhecimento Judaico IN: **Biblioteca de Cultura Judaica**. Rio de Janeiro: Tradição, 1967.
- AZEVEDO, A. C. A. **Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos**. 2. ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- BEREZIN, R. **Dicionário Hebraico Português**. São Paulo: Edusp, 1995.
- BOBBIO, N. **Dicionário de Política**. 6. ed., Brasília: Editora UNB, 1994, 2 v.
- Enciclopédia Brasileira Mérito**, São Paulo: Mérito, 1958.
- FERREIRA, A. B. D. H. **Minidicionário da língua portuguesa**. 3.ed., Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.
- FERREIRA, A. G. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Porto Editora, 1998.

Grande Enciclopédia Larousse Cultural. São Paulo: Larousse; Nova Cultural, 1998.

GRAYZEL, S. História geral dos judeus. IN: **Biblioteca de Cultura Judaica.** Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

GRÜEN, W.. **Pequeno vocabulário da Bíblia.** São Paulo: Paulinas, 1984.

LA ENCICLOPÉDIA CATOLICA. Disponível em:<<http://www.encyclopediacatolica.com/i/isidoro.htm> >
Acesso em 19 de outubro de 2002.

LE GOFF, J. Escatologia. IN: ROMANO, R. **Enciclopédia Einaudi.** v. 1: Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984.

LOYN, H. R. **Dicionário de Idade Média.** 2. ed., Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

NEGEV, A. (ed.) **Archeological encyclopedia of the Holy Land.** Jerusalém;London: Weinfeld and Nicholson; Jerusalem Publishing House, 1972.

ROTH, C. Enciclopédia Judaica. IN: **Biblioteca de Cultura Judaica.** Rio de Janeiro: Tradição, 1967.

SCHLESINGER, H. & PORTO H. **Crenças seitas e símbolos religiosos.** São Paulo: Paulinas, 1983.

4.3 Obras de referência

ALBERT, B. S. *De fide catholica contra judaeos* d'Isidore de Séville: la polémique anti-judaïque dans l'Espagne du VII^e siècle. IN: **Revue des études juives** 141(1982), p. 289-316.

ALBERT, B. S. Isidore of Seville: his attitude towards Judaism and his impact on early medieval canon law. IN: **The Jewish Quartely Review**, 80, (1990), p. 207-220.

ALBERT, B. S. Un nouvel examen de la politique anti juive wisigothique. IN: **Revue des études juives** 135, (1976), p. 3-29.

ALDAMA, J. A. de , Indicaciones de la cronologia de las obras de S. Isidoro. IN: **Miscellanea Isidoriana.** Roma, s. ed., 1936.

AMADOR DE LOS RIOS, J. **Historia social política e religiosa de los judios de España y Portugal.** Madrid: Aguilar, 1973, reimp.

ANDRADE FILHO, R. O. Historiografia da Hispânia visigoda. IN: **Signum.** São Paulo: Abrem, 2000, p. 191-203.

ARMSTRONG, A. H., **The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

ARTOLA, A. M. & CARO, J. M. S. **Bíblia y palabra de Dios**. Estella (Espanha): Verbo Divino, 1990.

AUSTIN, M. M. **The hellenistic world from Alexander to the roman conquest**: a selection of ancient sources in translation. Cambridge: Cambridge University Press, s.d.

BACHRACH, B. S. A reassessment of Visigothic Jewish policy; 589-711. IN: **American Historical Review**. 78, Washington: 1973.

BAER, I. **Historia de los judíos en la España cristiana**. Madrid: Altalena, 1981.

BARON, S. **Historia social y religiosa del pueblo judío**. Buenos Aires: Paidós, 1968.

BASTOS, M. J. da M. **Religião e Hegemonia Aristocrática na Península Ibérica (séc. IV-VIII)**. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002 (on line).

BEN SASSON (ed.). **Toldot am Israel** (History of the Jewish people). ed. hebraica. Tel Aviv: Dvir, 1969.

BEREZIN, R. (ed.). **Caminhos do povo judeu**. São Paulo: FISESP, 1975, v. III .

BLOCH, M. **Os Reis Taumaturgos**: o caráter sobrenatural do poder régio na França e na Inglaterra. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

BLUMENKRANZ, B. **Juifs et Chrétiens dans le monde Occidental**. Paris: Mouton, 1960.

BORGER, H. **Uma história do povo judeu**. São Paulo: Sefer, 1999.

BROWN, P. **O fim do mundo clássico**: de Marco Aurélio a Maomé. Lisboa: s.ed., 1972.

BRUNS, G. Midrax e alegoria: o início da interpretação escritural. IN: ALTER, R. & KERMODE, F. (org.) **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: Unesp, 1997.

BURNS, E. M. **História da Civilização Ocidental**. 2.ed., Porto Alegre; Globo, 1959.

CAZIER, P. **Isidore de Seville et la naissance de l'Espagne Catholique**. Paris: Beauchesne, 1994.

CAZIER, P. Les Sentences d'Isidore de Seville et le IV^e Concile de Tolède: réflexions sur les rapports entre l'Eglise et le pouvoir politique en Espagne autour des années 630. IN: Los Visigodos. Historia y civilización. **Antigüedad y Cristianismo (Murcia) III**, 1986.

CHOURAQUI, A. **Os homens da Bíblia**. S. Paulo: Cia das Letras, 1990.

CROSSAN, J. D. **Quem matou Jesus?** As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus. Rio de Janeiro Imago, 1995.

- DIAZ y DIAZ. De patrística española” IN: **Revista Española de Teología**, 17 (1957), pp. 41-43.
- DIAZ y DIAZ, M. C. Escritores de la Península Ibérica, IN: **Patrologia IV**: del Concilio de Calcedonia (451) a Beda: Los padres latinos. Madrid: BAC, 2000.
- DIAZ y DIAZ, M. C. *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum*. Salamanca: Universidade de Salamanca, 1958.
- DONNER, H. **História de Israel** e dos povos vizinhos. São Leopoldo: Sinodal;Vozes, 1997.
- DUBNOW, S. **Historia Judaica**. Rio de Janeiro: S. Cohen, 1948.
- DUBY, G. **Ano 1000, ano 2000**: na pista de nossos medos. São Paulo: Unesp, 1988.
- EPSTEIN, I. **Judaísmo**. Lisboa, Rio de Janeiro: Uliseia, [s.d.].
- FELDMAN, S. A. *De civis romanii a nefariam sectam*: a posição jurídica da minoria judaica no Codex Theodosianus (séc. IV e V). IN: **Revista da SBPH**, Curitiba; SBPH, n. 21, 2001, p. 7-16.
- FELDMAN, S. A. Judeus, escravos e proselitismo na Espanha visigótica. IN: **História**: questões e debates. Curitiba: UFPR, ano 19, n.37, jul-dez 2002, p. 145-157.
- FERNANDEZ, E. M. **Los germanos y las grandes invasiones**. Bilbao: Moreton, 1968.
- FERRER I HIGUERAS, B. Jueus i cristians a Hispania durant l’Antiguitat Tardana (417/418-654): aproximació als motius del conflicte. **Annals de l’Institut d’Estudis Gironins** 38 (1996-1997), p. 1245-1264. (em catalão)
- FITZMYER, J. A. **A Bíblia na Igreja**. São Paulo: Loyola, 1997.
- FLANNERY, E. H. **A angústia dos judeus**: história do anti-semitismo. São Paulo: Ibrasa, 1968.
- FONTAINE, J. Conversion et culture chez les wisigoths d’Espagne. IN: FONTAINE, J. **Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle**. Londres: Variorum Reprints, 1986.
- FONTAINE, J. El *De Viris illustribus* de San Ildefonso de Toledo: tradicion y originalidad. IN: FONTAINE, J. **Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle**. Londres: Variorum Reprints, 1988
- FONTAINE, J. Grammaire sacrée et grammaire profane: Isidore de Séville devant l’exegese biblique. IN: FONTAINE, J. **Tradition et actualité chez Isidore de Séville** Londres: Variorum Reprints, 1988.
- FONTAINE, J. Isidore de Seville et la Bible. IN: **Recherches Augustiniennes**: Paris, 33, 2003, p. 65-69.
- FONTAINE, J. **Isidore de Séville et la culture classique dans l’Espagne wisigothique**. Paris: Études Augustiniennes, 1983.

- FONTAINE, J. Isidoro de Sevilla, padre de la cultura européia. IN: **La conversion de Roma**: Cristianismo y paganismo. Madrid, 1990.
- FONTETTE, F. **História do anti-semitismo**. Rio de Janeiro: Zahar, [s.d.].
- FRAILE, G. & URDANOZ, T. **Historia de la filosofia II** (El Cristianismo y la filosofia patristica). Madrid; BAC, 1975.
- FRANZEN, A. **Breve historia da Igreja**. Lisboa: Presença, 1996.
- FRIGHETTO, R. Aspectos da teoria política isidoriana: o cânone 75 do IV Concílio de Toledo e a constituição monárquica do reino visigodo de Toledo. IN: **Revista de Ciências Históricas**. Porto: Universidade Portucalense, 1997, v. XII, p. 73-82.
- FRIGHETTO, R. A imagem do rei nas fontes hispano-visigodas: aspectos teóricos. IN: **Anais da XXI Reunião da SBPH**. Rio de Janeiro: SBPH, 2001, p. 81-88.
- FRIGHETTO, R. **Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental** Curitiba: Juruá, 2000.
- FRIGHETTO, R. Infidelidade e barbárie na Hispania visigoda. IN: **Gerión**, v. 20, n.1 (2002).
- FRIGHETTO, R. O modelo de *Vir sanctus* no pensamento de Valério de Bierzo. IN: **Helmantica** XLVIII/145-146, Salamanca, 1997, p.59-79.
- FRIGHETTO, R. Os usurpadores “maus” soberanos e o conceito de *tyrannia* nas fontes hispano-visigodas do século VII: o exemplo de Chindasvinto. IN: **Anais da XIX Reunião da SBPH**. Curitiba: SBPH, 1999, p. 135-140.
- GARCIA, B. R. **Espiritualidad y “lectio divina” en las "Sentencias" de S. Isidoro de Sevilla**, Zamora: s. ed., 1980.
- GARCIA IGLESIAS, L. **Los judíos en España antigua**. Madrid: Cristiandad, 1978.
- GARCIA MORENO, L. A. **Historia de España visigoda**. Madrid: Cátedra, 1989.
- GARCIA MORENO, L. A. **Los judíos de la Espana antigua**. Madrid: Rialp, 1993.
- GIL J. **Miscellanea Wisigothica**. Sevilha: Universidad de Sevilha, 1972.
- GILBERT, P. **Pequena história da exegese bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1995.
- GOLDBERG, D. J., & RAYNER, J. D., **Os judeus e o Judaísmo**. Rio de Janeiro: Xenon, 1989.
- GONZALEZ-SALINERO, R. Catholic antijudaism in visigothic Spain. IN: FERREIRO, A. (ed.) **The visigoths**: studies in culture and society. Leiden; Boston; Koln: Brill, 1998.

- GONZALEZ-SALINERO, R. **Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo**. Roma: Escuela Española de Historia y Arqueología; CSIC, 2000.
- GRAYZEL, S. **A history of the jews**. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1947.
- GREENBERG, M. & JACOBS, L., El sábado IN: **Valores del Judaísmo**. Jerusalém: Keter, 1981.
- GRÜEN, W. **O tempo que se chama hoje**: introdução ao Antigo Testamento. 5. ed., S.Paulo: Paulinas, 1983.
- GUERRAS MARTIN, M. S.. A teoria política visigoda. IN: DE BONI, L. A. **Idade média**: ética e política. 2.ed., Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- HEERS, J. **História Medieval**. 2.ed., Rio de Janeiro, S.Paulo: Difel, 1977.
- HERNÁNDEZ, R. El problema de los judíos en los PP. Visigodos. IN: **La Patrologia toledana visigoda**: XXVII Semana Española de Teología(1967). Madrid: C.S.I.C., 1970
- HILLGARTH, J. Historiography in Visigothic Spain. IN: HILLGARTH, J. **Visigothic Spain, Byzantium and the Irish**. London: Variorum Reprints, 1985.
- HILLGARTH, J. The position of Isidorian studies: a critical review of the literature 1936-1975 IN: HILLGARTH, J. **Visigothic Spain, Byzantium and the Irish**. London: Variorum Reprints, 1985
- INÁCIO, I. C. & LUCA, T. R. *O pensamento medieval*. São Paulo: Ática, 1991.
- ISAAC, J. **Jesus e Israel**. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- JOHNSON, P. **História dos judeus**. Rio de Janeiro: Imago, 1989.
- JUSTER, J. The legal condition of the jews under the visigothic kings. IN: **Israel Law Review**, v.11, n.2-4, p. 248-590, 1976.
- KATZ, S. **The jews in the visigothic and Frankish kingdoms of Spain and Gaul**. Cambridge (Mass.): Mediaeval Academy of America, 1937.
- KING, P. D. **Law and society in the Visigothic Kingdom**. Cambridge: Cambridge University Press, 1972. (tradução espanhola: **Derecho y sociedad en el reino visigodo**. Madrid: Alianza, 1981).
- LACOMA, L. C. **San Isidoro de Sevilla, un apologista antijudaico**. IN: Isidoriana. Leon: 1961.
- LINDO, E.H. **The history of the Jews of Spain and Portugal**. New York: Burt Franklin, 1970 (facsimile da edição de 1848).
- LYNCH, C. & GALINDO, P. **San Bráulio obispo de Zaragoza (631-651)**: su vida y sus obras. Madrid: C S I C, 1950.

- MARTIN, M. S. G. A teoria política visigoda. IN: DE BONI, L. A. (org.) **Idade Média: Ética e política**. 2.ed., Porto Alegre: Edipucrs, 1996.
- MARTINEZ, J. M. **Hermeneutica bíblica**. Barcelona; Clie, 1987.
- NAMA, C. A. et alii Os tradutores e o desenvolvimento das línguas nacionais IN: DESLILE J. & WOODSWORTH J. (org. e dir.) **Os tradutores na História**. São Paulo: Ática, 1998.
- OGARA, F. Tipologia bíblica, segun Isidoro. IN: **Miscellanea isidoriana**, Roma: 1936.
- OLIVEIRA, V. F., **A antiguidade tardia**. S. Paulo; Ática, 1990.
- ORLANDIS, J. **Historia de España: la España visigótica**. Madrid: Gredos, 1977.
- ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español**. Madrid: Rialp, 1988.
- ORLANDIS, J. **Estudios de Historia eclesiástica visigoda**. Pamplona: EUNSA, 1987.
- ORLANDIS, J. & RAMOS LISSON, D. **Historia de los concílios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.
- PARKES, J. **The conflict of the Church and the Synagogue: a study in the origins of anti-Semitism**. New York: Hermon, 1974.
- PARKES, M. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. IN: CAVALLO, G. & CHARTIER, R.. **História da leitura no mundo ocidental 1**. São Paulo: Ática, 1998.
- PEDRERO-SÁNCHEZ, M. G. **Os judeus na Espanha**. São Paulo: Giordano, 1994.
- PIDAL, R. M. **História de España: España Visigoda** (t. III). Madrid: Espasa Calpe, 1940.
- PIDAL, R. M. **História de España: España Visigoda** (t. III). Reedición, Madrid: Espasa Calpe, 1985.
- PINSKY, J. **Os judeus no Egito helenístico**. Assis: F.F.C.L. de Assis (UNESP), 1971.
- POLIAKOV, L. **De Cristo aos judeus da corte**. São Paulo: Perspectiva, 1979.
- QUADROS, A. & GOMES P. **A teoria da história em Portugal**. Lisboa: Espiral, s.d.
- RABELLO, A. M. **The jews in visigothic Spain in the light of the legislation**. Jerusalém: Zalman Shazar Centre, 1983, (ed. Hebraica).
- RABELLO, A. M. The legal status of the Spanish Jews during the Visigothic Catholic Era: from Reccared (586) to Receswinth (672). IN: **Israel Law Review**, 33, 1999, p. 756-786.
- RABELLO, A. M. Sisebuto re di Spagna (612-621) ed il battesimo forzato. IN: **Rassegna Mensile di Israel**. LI, Gennaio-Aprile, 1985, p. 33-41.

- REYDELLET, M. La conception du souverain chez Isidore IN: **Isidoriana**. Leon: 1961.
- REYDELLET, M. **La royauté dans la littérature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville**. Roma: Ecole Française de Rome, 1981.
- RIBEIRO, D. V. A sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha. IN: SOUZA, J. A. de C.R. de & BONI, L. A. de(org.) **O reino e o sacerdócio: o pensamento político na alta Idade Média**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ROTH, N. **Jews, Visigoths, and Muslims in medieval Spain: cooperation and conflict**. Leiden; New York; Koln: Brill, 1994.
- RUNES, D. **El judío y la cruz**. Buenos Aires: Candelabro, s.d.
- SANCOVSKY, R. R. **De discretionē iudaeorum**: relações entre episcopado e cultura rabínico-talmúdica na Península Ibérica visigoda-sec. VII (inédito)., Rio de Janeiro: IFCS – PPGHIS, 2000.
- SARTRE, J. P. **A questão judaica**. S. Paulo; Ática, 1995 (S. Paulo: Difel, 1963).
- SAYAS ABENGOCHEA, J. J. & GARCIA MORENO, L. A. Romanismo y germanismo: el despertar de los pueblos hispánicos (siglo IV-X). IN: LARA, M. T. **Historia de España**. Barcelona: Labor, 1981.
- SCHLESINGER, E. **Tradições e costumes judaicos**. Buenos Aires; Rio de Janeiro: S Sigal, 1951.
- SCHLESINGER, H. & PORTO, H. **Jesus era judeu**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- SCHLESINGER, H & PORTO H. **Os papas e os judeus: uma abordagem histórica**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- SHIMONSOHN, S. La Iglesia y los judíos en la España cristiana. IN: **I Congreso Internacional “Encuentro de las tres culturas”** Toledo: Ayuntamiento de Toledo, 1982.
- TEILLET, S. **Des goths à la nation gothique**: les origines de l’idée de nation en Occidente du V^e au VII^e siècle. Paris: Belles Lettres, 1984.
- THOMPSON, E. A., **The Goths in Spain**. Oxford: Oxford University Press, 1969.
- THOMPSON, E. A., **Los godos en España**. Madrid; Alianza, 1971.
- TRACHTENBERG, J. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion**. New York: Behrman’s House, 1939.
- ULLMANN, W. **História del pensamiento político en la Edad Media**. Barcelona: Ariel, 1983.
- VALDEAVELLANO, L. G. de, **História de España antigua y medieval**. Madrid: Alianza, 1988.

VALVERDE CASTRO, M. R. **Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda:** un proceso de cambio. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2000.

VILLADA, Z. G. La obra de S. Isidoro de Sevilla: valoración y sugerencias. IN: **Miscellanea Isidoriana**, Roma, 1936.

WOODSWORTH J. et alii Os tradutores e a emergência das literaturas nacionais IN: DESLILE J. &

WOODSWORTH J. (org. e dir.) **Os tradutores na História**. São Paulo: Ática, 1998

ZEILLER, J. Isidore de Seville et les origines chrétiennes des Goths et des Suèves. IN: **Miscellanea Isidoriana**, Roma, 1936.

ZELKOVICZ, H. **Judaísmo y antisemitismo a la luz de la história**. Bogotá: Nohra, 1969.

ZIEGLER, A. K. **Church and state in visigothic Spain**. Washington: Catholic University of America, 1930 (dissertation).

*Utilizamos o destaque bibliográfico de acordo as normas da ABNT, usando o **negrito**. E frisamos o termos em Latim e em Hebraico, em *itálico*. As demais línguas estrangeiras não foram destacadas.

5. ANEXOS

5.1 Glossário

Antoninos: uma dinastia de imperadores romanos que reinou a partir de Antonino Pio (138-161) e que se revelou tolerante com os judeus após a dura repressão dirigida por Adriano, que se seguiu à revolta de Bar Kochva.

Arianismo movimento teológico iniciado por Ário, presbítero de Alexandria, no início do século IV. Condenado como herético foi adotado por alguns elementos dentro da Igreja. Questionava a Trindade e gerou grandes debates teológicos. Alguns de seus pregadores, liderados e orientados pelo clérigo godo Ulfilas, converteram os visigodos. Os burgúndios, os vândalos e suevos também se tornaram arianos. Isidoro em suas Etimologias, L. VIII, c. 5, cita algumas dezenas de heresias derivadas do Cristianismo, mas de maneira estranha se omite de citar o Arianismo. Seria uma omissão proposital para riscar o arianismo do cotidiano hispânico.

Banho ritual ou mikve é um ritual antigo. Pessoas e alguns objetos têm de ser imersos num banho segundo as leis da religião judaica. Necessita fonte de água pura (originada de uma nascente, de um poço ou de chuva). As mulheres devem realizar este ritual de purificação após o ciclo menstrual e a gravidez. Os homens praticantes (ortodoxos) geralmente o fazem antes do Shabat. É utilizado como ritual de conversão de mulheres.

Biclarense: Seria um apelido do autor João de Bicláro. Abade fundador do mosteiro de Bicláro, e posteriormente bispo de Gerona (591).

Breviário de Alarico é o código de leis editado por Alarico II em 506 d.C. um pouco antes de ser derrotado e morto pelos francos. Conhecido também como *Lex Romana Visigothorum* foi uma recompilação dos textos aplicáveis, retirados do Direito romano oficial e destinados à população galo-romana ou hispano-romana.

Brit Milá ou circuncisão seria a cerimônia de iniciação ou rito de passagem na qual o menino judeu, aos oito dias de idade é incluído no pacto de Deus com os patriarcas e considerado um judeu. O recém nascido tem o seu prepúcio extirpado através de ritual executado pelo *mohel*, oficiante da cerimônia que tem habilidades e treinamento para tal “cirurgia ritual”.

Chanucá (festa das Luzes) recorda a revolta dos Macabeus ou Hashmoneus (v. verbete) e a resistência judaica a um inimigo poderoso: a dinastia Selêucida. No imaginário judaico servirá para fortalecer a consciência coletiva de que Deus os apóia e que não devem se converter à idolatria. Esse aspecto é pertinente a nosso trabalho e mostra uma antiga tradição de resistência às conversões forçadas.

Codex Theodosianus é uma coletânea de leis imperiais dos séculos III e IV e do início do séc. V organizada e editada por Teodósio II em c. 438 d.C.

Escatologia (LE GOFF, J. Escatologia. IN: ROMANO, R. **Enciclopédia Einaudi**. v. 1: Memória-História. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1984). Na p. 425 define escatologia como o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo. Nas pág. 426-427, diferencia a visão judaico-cristã de outras crenças (que não nos interessam neste contexto) e define alguns conceitos como o Juízo Final, ressurreição dos mortos, o retorno de Cristo e o Milenarismo.

Festas de peregrinação (*Pessach, Shavuot e Sucot*): *Pessach* (Páscoa judaica) celebra a saída do Egito (Êxodo); *Shavuot* (Pentecostes) recorda a entrega das Tábuas da Lei, no monte Sinai; *Sucot* (Tabernáculos) lembra os quarenta anos no deserto do Sinai, habitando em tendas, entre o Êxodo e a entrada na terra Santa. As três festas se relacionam com as estações e com o ciclo agrícola, em Israel: *Pessach* ocorre na primavera ou colheita da cevada; *Shavuot* ocorre no verão ou colheita das primícias; *Sucot* ocorre no outono ou final da colheita. A fonte bíblica primária mais fácil de conceituar e aclarar os detalhes básicos seria o trecho de Levítico, c. 23, que fala das datas e das atitudes principais.

Flávio: título de inúmeros reis visigodos, se origina da dinastia Flávia, iniciada com Vespasiano e seu filho Tito que foram responsáveis pela destruição de Jerusalém e do Segundo Templo. Constantino também adotou este nome. Há um simbolismo neste fato, pois, apesar de não haver parentesco entre Constantino e os Flávios, a adoção deste nome associa a ascensão do Cristianismo ao poder e à decadência da Antiga Lei, e a destruição do Templo (70 d.C.). O mesmo vale para os reis visigodos, como Recaredo.

Foedus: Tratado, aliança, pacto, união, convenção.

Galut ou Golá que significa exílio, pois se originou a partir do Exílio dos judeus na Babilônia, que sucedeu a destruição de Jerusalém e do Primeiro Templo pelos babilônios. O termo grego é Diáspora.

Hispalense: Apelido de Isidoro de Sevilha, originado do nome latino de Sevilha-*Hispalis*.

Kashrut são as normas dietéticas judaicas com diversas regras e proibições. Impede o consumo de certos alimentos como, por exemplo, carne de porco, frutos do mar, etc; proíbe misturar numa refeição derivados de leite e carne, chegando a separar utensílios de leite e de carne, e regula o abate de animais para minimizar seu sofrimento.

Lag Ba'Omer festa judaica que surgiu no período de domínio romano, considerada recordação da revolta de Bar Kochva. A resistência à tentativa de destruição do Judaísmo por Adriano foi simbolizada com heróis tais como o próprio Bar Kochva e os rabinos Akiva e Shimon Bar Iochai. O primeiro rabino luta contra Roma e o segundo organiza uma espécie de resistência pacífica: ensina a seus discípulos a *Torá* proibida, em uma caverna em um lugar remoto na Galiléia. Esta festa é celebrada até nossos dias.

Lex Visigothorum ou Leges Visigothorum (L. Visig.) ou Liber Iudiciorum coletânea de leis reais dos séculos VI e VII que compreende inúmeras leis do *Codex Revisus* organizado por Leovigildo e dos reis da primeira metade do século VII até Chindasvinto e Recesvinto

(que coletam e organizam a coletânea). O último a edita sob o nome de *Liber Iudiciorum*. Alguns dos reis da segunda metade do século VII acrescentaram suas leis. A edição mais conhecida da mesma é: ZEUMER K. **Monumenta Germânica Histórica**, Hannover; Leipzig: 1902 (reedição facsimilar de 1973).

Limes ou limite do Império Romano, delimita não só as fronteiras político-militares, mas de forma figurada fronteiras culturais entre a civilização e a barbárie.

Macabeus e/ ou Hashmoneus: são dois termos que se confundem. A família de sacerdotes (*Cohanim*) se denominava Hashmoneus e assim ficou chamada a dinastia. Um de seus elementos recebeu a alcunha de Macabi ou Macabeu. Foi seu primeiro líder militar: Iehudá ou Judá o Macabeu. A explicação do termo é contraditória. Alguns afirmam ser uma sigla: *Mi Camocha Baelim Adonai* (“Quem é como Tu entre os deuses oh Senhor”), sendo as iniciais hebraicas M C B A, as que formam o termo Macabi. Alguns dizem que vem de martelo (*makevet*), pois Iehudá “martelou” os seus inimigos com suas táticas de lutas não convencionais, numa espécie de luta de guerrilhas e resistência.

Macedonianismo: Doutrina herética de Macedônio, bispo de Constantinopla. Segundo a sua opinião, o Filho era inferior ao Pai, e o Espírito Santo carecia de divindade e não era igual em substância e dignidade a Deus Pai. É uma variante do arianismo.

Messias: Em hebraico, significa ungido; a palavra grega correspondente é *cristos*. Os israelitas ungiam seus reis e, mais tarde, seus sumos sacerdotes. Aos poucos passaram a esperar por alguém, ungido de modo muito especial, que os redimiria: inicialmente um Rei libertador, mas na evolução do conceito, um Redentor. O Cristianismo associa o termo a Jesus Cristo.

Mohel oficiante da circuncisão que pode ser um rabino, um médico ou qualquer membro da comunidade judaica que se especializou na execução deste ritual.

Onomástica é a ciência que investiga a etimologia, as transformações, a classificação dos nomes próprios de pessoas, de lugares e de países.

Patriarca ou Nassi (Nasi) é um termo talmúdico que designa o presidente do Sinédrio, também chefe espiritual e, posteriormente, representante político do povo judeu.

Rosh Hashaná ou ano novo judaico. Também conhecida como festa do toque do *Shofar* (chifre de carneiro). O calendário bíblico descreve a data ocorrendo no **sétimo mês**: a contagem tem como referência a primavera e a saída do Egito, que serve de marco zero do **calendário agrícola e histórico**. O calendário religioso determina outro início de ano, no sétimo mês do calendário agrícola: neste está *Rosh Hashaná*, *Iom Kipur* e *Sucot* – é o mês de *Tishrei*, **primeiro do calendário religioso**. Lembremos que se trata de um calendário lunar adaptado ao solar, por isso não coincide com os calendários solares, nem o Juliano e nem o Gregoriano que ainda não tinha sido criado.

Santificação da vida ou Kidush Hachaim se confunde com *Pikuach Nefesh*, já que em essência prevalece a idéia de que a vida humana está acima de normas e leis religiosas. Por

isso para salvar uma vida humana, pode-se profanar o *Shabat*, fazendo um fogo novo ou utilizando animais de carga para transportar um doente que precisa ser atendido, e até realizando combates de defesa ou contra-ataques. Esse conceito se desenvolveu tendo como um de seus fundamentos a autorização dada aos Macabeus para se defender no sábado.

Shabat: Sétimo dia da Criação. Inicia-se no pôr de sol da sexta feira e se estende até o pôr do sol de sábado. Um dos Dez Mandamentos. A Lei Oral desenvolve a prática deste conceito, na *Mishná*, no Tratado *Shabat*. Os judeus têm uma vasta quantidade de tarefas (total de 39 tipos diferentes) das quais devem se eximir, tais como viajar além de certa distância (circuito urbano), fazer fogo novo, cortar, transformar e mudar de lugar.

Sion ou Jerusalém: após o Cativo da Babilônia (Exílio ocorrido entre 586 e 536 a.C. na Babilônia), ocorre a libertação do povo judeu por Ciro, rei da Pérsia. A reconstrução de Jerusalém e do Templo, inicia o denominado Período do Segundo Templo (536 a.C. –70 d. C). A expressão SION denomina um monte localizado em Jerusalém, de onde se via a cidade. Este termo se tornou um sinônimo da cidade e símbolo da mesma. Esse termo originou o nome do movimento nacional judaico, o Sionismo, no final do século XIX. Isidoro explica que a Igreja é SION (*Ecclesia Sion dicitur*), pois pelos Evangelhos o Espírito Santo desceu no local do Cenáculo ou Última Ceia, que fica no monte Sion. Seria este o marco do início da Igreja. Este termo é traduzido por Isidoro com “vigia”. ETIMOLOGIAS, L. VIII, c. 1, v.4-5

Sinédrrio ou Sanedrin é uma palavra hebraica de origem grega. Trata-se de uma assembléia de 71 eruditos ordenados que funcionava como Supremo tribunal e órgão legislador. Existiu no período do Segundo Templo e perdurou até o Baixo Império.

Talmud é uma vasta coletânea da Lei Oral criada através de séculos, mas compilada e organizada no final do séc. II, por Rabi Iehudá Hanassi (na sua primeira parte, denominada *Mishná*) e por diversos rabinos na sua sequência denominada *Guemará*, tanto na *Guemará* da Palestina, quanto na *Guemará* da Babilônia. Assim sendo temos dois *Talmudim*: o de Jerusalém e o da Babilônia, criados da junção da *Mishná* com as duas *Guemarot*.

Tora ou **Pentateuco** são os cinco livros iniciais da Bíblia hebraica ou Antigo Testamento. Atribuídos a Deus que os revelou a Moisés, nele está relatada a história das origens do mundo e dos hebreus: a criação do mundo em seis dias, a vida e obra dos Patriarcas, o Êxodo do Egito, a entrega dos Dez Mandamentos e de todas as leis mosaicas e os quarenta anos de nomadismo no deserto do Sinai que antecederam a entrada na terra Prometida - Canaã. Também denominado *Chumash* (derivado de *chamesh*=cinco=penta) e *Lei*.

Terra Prometida e/ou pátria ancestral: os judeus consideravam a antiga Canaã, como tendo sido prometida aos descendentes dos Patriarcas Abraão, Isaque e Jacob, como parte do Pacto com Deus. Denominavam a região como terra de Israel (*Eretz Israel* em hebraico). Esta relação foi descrita no texto bíblico e cultuada em cerimônias, na liturgia e na memória coletiva mesmo após séculos de dispersão (Diáspora ou *Galut* ou *Golá*) por outras terras e regiões. Nos últimos vinte séculos eram um “povo sem terra”, mas ligado a uma terra por laços espirituais e históricos.

Tipo: Fato ou personagem do AT que se considera como símbolo de algum fato ou personagem do Novo Testamento.

Toponímia é o estudo da designação dos lugares pelos seus nomes, a origem dos mesmos e a explicação desta denominação.

Trinitários adeptos da doutrina da Santíssima Trindade adotada pelo credo de Nicéia (325 a C.) e mantida posteriormente como doutrina oficial da Igreja Católica através dos tempos.

Unção: a unção dos reis hebreus é amplamente descrita na Bíblia. No Primeiro Livro de Samuel, temos os dois primeiros reis hebreus sendo ungidos pelo profeta Samuel (I Samuel, cap 9 e 16). A simbologia da unção é ampla e gera polêmicas. Uma maneira simplista de analisá-la seria a sacralização e a proteção dos reis pelo Deus. Isso está implícito no texto bíblico. Em hebraico o termo ungido é *Mashiach* ou Messias. O termo ungido em grego é Cristo, pois de acordo a tradição cristã, Jesus descende de David e seria o Messias. A própria origem é polêmica, pois dependendo da interpretação ser judaica ou cristã, pode se chegar a conclusões diferentes.